

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – *MESTRADO*
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: *HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E*
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**ARTICULAÇÃO ENTRE JUSTIÇA DIVINA, NATURAL E CIVIL EM
AGOSTINHO**

WANDERLY ALVES DE SOUSA

CURITIBA

2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: *HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA*

Wanderly Alves de Sousa

**ARTICULAÇÃO ENTRE JUSTIÇA DIVINA, NATURAL E CIVIL EM
AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como
requisito parcial à obtenção do
grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor
de Ciências Humanas Letras e
Artes da Universidade Federal
do Paraná.

Orientador (a): Prof.^a Dr.^a
Isabel Limongi

Co-orientador: Prof.^o Dr.^o
Alfredo Carlos Storck

CURITIBA

2008

*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca
tribuens dispositio*

Agostinho, Cidade de Deus, livro XIX capítulo XIII

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Capes pelo incentivo financeiro para desenvolver esta pesquisa. A minha excelente orientadora, Isabel Limongi, pela paciência com que leu e releu os capítulos dessa dissertação, incentivando-me ao exercício da arte de se limitar a um ponto específico e explorá-lo exaustivamente com vistas a compreender o pensamento político de Agostinho, é claro que se esta dissertação não cumpriu a contento o proposto foi devido às limitações do autor. Ao PROCAD pela oportunidade de participar nos eventos da pós-graduação realizados no Rio de Janeiro no ano de 2007 e 2008, e por viabilizar minha permanência na URGs por três meses, freqüentando ao curso de direito e justiça na Idade Média ministrado pelo prof^o. Dr^o. Alfredo Storck. Agradeço especialmente ao professor Alfredo Storck (URGS) pela leitura dos primeiros capítulos deste trabalho, propondo modificações e correções no texto e por vislumbrar o tema do terceiro capítulo. Aos professores da banca de qualificação, agradeço ao professor Paulo Viera Neto (nosso querido Paulinho) pelo incentivo, pelas suas preciosas observações acerca dos desafios que o pensamento político de Agostinho propõe. Ao professor Lucio pelas valiosas observações acerca de pontos específicos na dissertação que mereceriam revisões. Agradeço aos meus amigos marinho e Marisa pelas leituras iniciais dos textos de Agostinho e pela força que me deram para elaborar um projeto de dissertação nesse autor. Agradeço a Aurea pela disposição que sempre me atendeu.

A minha Camila - esposa amada - pela longa paciência e

compreensão, pela força dada nos momentos difíceis da vida acadêmica, por ter suportado a minha ausência durante os longos três meses que passei no Rio Grande do Sul. Finalmente, agradeço à família que próxima a mim ou distante sempre torceram pelo meu sucesso.

RESUMO

O trabalho pretende apresentar que no diálogo com Cícero acerca da noção de justiça, Agostinho pensou a política a partir da moral e, por conta disso, introduz no âmbito do pensamento político transformações significativas em relação ao fim da sociedade política.

Palavras-chave: justiça, lei e ordem.

ABSTRACT

Le texte montre que le dialogue avec Cicéron sur le concept de la justice, Augustin pense la politique à partir de la morale et, pour cela, y compris au sein de l'introduction de la pensée politique des changements importants par rapport à l'ordre de la société politique.

Mots-clés: justice, loi et ordre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I: NOÇÃO DE JUSTIÇA DO PONTO DE VISTA DA FÉ	11
1.1 A FUNÇÃO DA JUSTIÇA	11
1.2 A JUSTIÇA ENQUANTO ORDEM DO AMOR	24
1.3 O STATUS DA VIRTUDE CÍVICA	32
1.4 A JUSTIÇA DA FÉ COMO REGRA PARA AGIR	42
CAPÍTULO II: LEI, JUSTIÇA DIVINA E ILUMINAÇÃO	46
2.1 ORDEM UNIVERSAL	46
2.2 LEI UNIVERSAL: "LEX AETERNA"	48
2.3 LEI NATURAL	52
2.4 A "LUZ DIVINA" COMO CONDIÇÃO PARA O CONHECIMENTO DA LEI NATURAL	57
2.4.1 A alma racional humana receptora da iluminação divina	61
2.4.2 Presença do "Mestre interior"	63
2.4.3 "verdades eternas" e o "intelecto" humano	68
2.5 JUSTIÇA COMO VERDADE INTERIOR	75
CAPÍTULO III: JUSTIÇA: FUNDAMENTO DA LEI CIVIL E DA PAZ	81
3.1 O EXERCÍCIO DA VIRTUDE EM BUSCA PAZ	81
3.2 A NATUREZA SOCIAL DO HOMEM	88
3.3 A LEI CIVIL: ORDENADORA DA SOCIEDADE POLÍTICA	103
3.3.1 O plano legal difere do plano moral	104
3.3.2 legalidade envolve moralidade	111
CONCLUSÃO	118
REFERÊNCIA	122

INTRODUÇÃO

Agostinho, no ano 413 da era cristã, escreve o livro II da *Cidade de Deus* e, entre outros temas, trata da corrupção dos costumes no interior da república romana. Desenvolve, nessa ocasião, a tese segundo a qual a grandeza da república romana (*'civitas terrena'*) estava diretamente vinculada à vida moral de cada homem que a representava. No capítulo XXI, do mesmo livro, nosso autor explicitamente concorda com Cícero que a virtude denominada justiça (*iustitia*) não só é necessária para combater os vícios morais, como também para conservar a estrutura da "*civitas*". Pois na ausência dessa virtude não há concórdia e sem concórdia não há "*civitas*". Esta funda-se e define-se pela *concórdia*. E *concórdia* é o mais suave e estreito vínculo de consistência em toda república ¹, necessária para alcançar a paz² e a felicidade que são bens da cidade terrena.

Agostinho vê na idéia de justiça, assim como Cícero, a condição para conservar a concórdia no interior da vida social, por conseguinte, os bons costumes políticos e o bem-estar da vida moral. Não obstante, nosso autor evoca uma noção de justiça que, ao contrapor-se à noção de justiça da tradição grego-romana, leva-o à seguinte afirmação: a "república romana" jamais foi república porque jamais conheceu a "*verdadeira justiça*" ("*vera iustitia*"). Assim qualificada, essa justiça só existe na *república* de que Cristo é fundador e

¹ AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, livro II, cap. XXI, p. 129.

² A paz, nosso tema do terceiro capítulo, não é outra coisa senão a *ordenada concórdia* dos homens entre si. AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, livro XIX, cap. XIII, p. 169.

governador ³, república que não é deste mundo. Portanto, depreende-se disso que Agostinho pensa no conceito fundamental da "*civitas terrena*" a partir do conceito fundamental da "*civitas Dei*", compreendendo que a justiça da "*civitas terrena*" subordina-se à justiça da "*civitas Dei*". Nessa relação de subordinação deriva a função própria da justiça da "*civitas terrena*", qual seja "*instrumento de purificação moral*".

No primeiro capítulo dessa dissertação expor-se-á como a "*justiça distributiva natural*" perde importância diante da justiça própria da "*civitas Dei*", tornado-se apenas aparente. Com esse intuito, buscar-se-á caracterizar o pensamento de Agostinho a respeito da justiça a partir do diálogo travado com Cícero. Sabe-se que Cícero compreende a justiça como a relação entre os homens de uma mesma sociedade política, nesse sentido a justiça configura-se como a virtude, por excelência, do ordenamento jurídico-político. Mas para Agostinho, antes de ser dessa ordem, a justiça caracteriza-se como *ordem do amor*. Neste sentido, afirmar-se-á que a noção de justiça, em Agostinho, é compreendida como instrumento de purificação moral. Indica-se aqui essa compreensão de justiça foi possível para Agostinho porque ele empreendeu o que pode ser comumente denominado de *introspecção*. Com efeito, a introspecção pode ser caracterizada como certo movimento da alma racional a partir do qual se pode compreender a ordem universal e derivar dela uma ordem própria à "*sociedade política*". Com base nesse procedimento de Agostinho, afirma-se que a justiça é a virtude que ordena primeiramente o interior da alma racional e, por

³ AGOSTINHO, Cidade de Deus, livro II, cap. XXI, p. 132.

conta disso, possibilita determinar qual seja o ordenamento justo conforme a *lei eterna*.

Em função disso, buscar-se-á no segundo capítulo, compreender a noção de *ordem* segundo Agostinho. Para o autor d'*A Cidade de Deus* a ordem é a disposição harmoniosa dos seres iguais e desiguais no lugar que lhes convém consoante a sua natureza. Ele entende que a ordem universal fundamenta-se na lei eterna que proíbe perturbar a ordem desejada por Deus. Compreende-se que essa lei é anterior à criação e nela a ordem universal tem o seu fundamento. Dessa ordem universal segue-se necessariamente a paz natural. Isso nos conduzirá a vislumbrar que a ordem universal e paz guardam uma dupla relação: se há ordem segue-se a paz; se há a paz ela só pode ser oriunda da tranqüilidade da ordem.

Por conseguinte, no terceiro capítulo, buscar-se-á expor, de acordo com Agostinho, como a sociedade política (*civitas terrena*) está ordenada no interior dessa ordem universal. Ora, se a lei eterna estabelece a ordem de todas as coisas criadas, por qual meio a "sociedade política" será ordenada? Dado que se trata agora da ordem da conduta humana, busca-se compreender como é possível ordenar uma sociedade cujo desejo concupiscente impõe-se constantemente como ameaça a ordem? Bem antes, qual o instrumento necessário para reconduzir os homens à ordem? Ver-se-á que para Agostinho o instrumento necessário para ordenar a ação humana será a instituição da sociedade civil, bem como a elaboração da lei civil a partir da lei natural. Disto afirmar-se-á que a lei civil refletirá no interior da sociedade dos homens a ordem de acordo com a lei natural.

CAPÍTULO I: NOÇÃO DE JUSTIÇA DO PONTO DE VISTA DA FÉ

Interessa-nos expor, nesse capítulo, como a “*justiça distributiva natural*”, tal como aparece em Cícero, perde importância diante da justiça própria da “*civitas Dei*”, tornado-se apenas aparente.

1.1 A FUNÇÃO DA JUSTIÇA

Segundo Cícero, a “*república*”⁴ está fundada sobre o direito (*ius*)⁵. Ora, o que é de direito é justo. Logo, é justo atribuir a cada qual aquilo que lhe é por direito no interior da “*república*”. Mas se pelo vocábulo ‘justiça’ devemos entender a virtude pela qual se atribui a cada qual o que é seu por direito, então, pergunta Agostinho, que justiça é essa que não rende ao *verdadeiro Deus* aquilo que lhe é devido?⁶. É óbvio que colocado nestes termos está privado da justiça aquele que se afasta de Deus.

⁴ “*República*” é coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico (“*iuris consensus*”) e na utilidade comum (*communio utilitatis*)”. CÍCERO. Da República. liv I cap. XXV, p. 34 (grifo meu).

⁵ Diz Cícero no capítulo XXXII “Da República”: sendo “a lei o laço de toda sociedade civil, e proclamando seu princípio a comum igualdade (o direito)”, pergunta-se: “sobre que base assenta uma associação de cidadãos cujos direitos não são os mesmos para todos? Se não se admite a igualdade da fortuna; se a igualdade da inteligência é um mito, a igualdade dos direitos parece ao menos obrigatória entre os membros de uma mesma república. Que é, pois, o Estado, senão uma sociedade para o direito?...”. *Ibid.*, p. 156.

⁶ AGOSTINHO, CD Liv XIX cap. XXI, 181.

Ao questionar o valor da justiça tal como entendida pela tradição, não se pode deixar de afirmar que, para Agostinho, tal justiça só pode ser “falsa, viciada de ponta a ponta, uma desordem, um desregramento. Pois a razão não tem mais título para se impor à coragem e aos instintos sensuais, se, em primeiro lugar, a própria razão não obedecer a Deus, assim como um soldado não deve mais obedecer a seu general se o general não obedecer ao chefe de Estado. Toda a hierarquia desmorona por falta de fundamento. Portanto, toda ordem jurídica pagã está privada de justiça”.⁷

Essa crítica dirigida à “instituição mundana” inicia-se no livro II capítulo XXI *D’ A Cidade de Deus*, tendo como pano de fundo a argumentação apologética de Agostinho⁸ contra a afirmação pagã de que o cristianismo havia provocado o fim da virtude civil (“*ius civile*”), ocasionando a ruína de Roma. Argumenta nosso filósofo que a ruína da república foi consequência da perversão dos costumes dos antigos romanos e do culto às suas divindades, que se revelaram impotentes para prestar auxílio ao povo e refreá-los dos “encantos dos vícios”.

Eis aí dois temas que correm paralelos no interior do livro I ao X d’*A Cidade de Deus*. Um revela claramente a crítica de Agostinho à impotência espiritual do paganismo e evidencia que para os antigos romanos o destino político do Estado estava nas mãos dos deuses, por isso a concepção de

⁷ VILLEY, A formação do pensamento jurídico moderno. Tradução: Claudia Berliner. Ed.: Martins fontes – São Paulo 2005, p. 88.

⁸ Sabemos que no calor do embate apologético Agostinho busca demonstrar que república romana jamais foi república porque jamais conheceu a “*verdadeira justiça*” (“*vera iustitia*”).

Estado era uma concepção estritamente religiosa ⁹. Outro responde categoricamente a objeção levantada pelos adversários: ruínas, homicídios, pilhagem, desolação, incêndio, horrores cometidos em Roma em 24 de Agosto de 410, na verdade, foram o desfecho de uma longa decadência moral. Se Roma sofreu tais calamidades, isso deve-se à corrupção dos costumes; porque bem antes que a cidade se tornasse em ruína de madeira e pedras, a beleza moral dos romanos já havia desmoronado, posto que seus corações ardiam em “paixões mais funestas que as chamas que devoravam a cidade”.¹⁰ Logo, a ruína de Roma foi antes de tudo moral.

No livro XIX, da mesma obra, escrito no ano de 426, Agostinho retoma, no capítulo XXI, o debate iniciado no ano 413 com Cícero e relaciona a “*civitas Dei*” com a “*res publica*” romana. Mas no contexto desse livro, o autor trata os temas apresentados do ponto de vista especulativo. Basta lembrar que nesse livro, especificamente no capítulo XXIV, Agostinho abandona a definição ciceroniana segunda a qual “O povo, (...)” é uma “sociedade fundada sobre *direitos reconhecidos e sobre a comunidade de interesses*” ¹¹ e formula outra definição mais acessível e mais adaptável de povo, qual “(...) povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados...” ¹².

⁹ RAMOS, Francisco M. T. in: A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho, p. 127.

¹⁰ AGOSTINHO, CD, liv. II Cap II, p. 105.

¹¹ AGOSTINHO, Cidade de Deus. Editora das Américas S.A. – Edameris. Livro XIX capítulo. XXIV, p. 198 (grifo meu). Doravante: CD, liv cap e p.

¹² AGOSTINHO, *ibid.*, p. 189. “... *populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligat concordie* communione sociatus”.

Essa reformulação da definição de povo permite pensar que mesmo ali onde não haja direito (*ius*) reconhecido por todos, haja, contudo, um *povo*, uma cidade dos homens. Pois nessa definição de Agostinho há uma variante essencial que, como bem observa Cotta ¹³, consiste na substituição do "*iuris consensus*" por "*diligit concordi*". Com isto, Agostinho remove o *iuris consensus* - entendido como regra de justiça - e coloca o "*amor*" como o vínculo que prende os homens em torno de objetos amados.

Conseqüentemente, o amor enquanto tal é o fundamento da concórdia que possibilita um congregado de homens associarem-se e formar um "*povo*". Basta, pois, tão-somente considerar duas exigências fundamentais pelas quais a multidão dispersa possa ser considerada como um *povo*. A primeira, que sejam seres racionais, uma vez que a razão pode reconhecer seja por iluminação divina seja por operações lógicas certa ordem nos objetos que se deve amar. A segunda exigência, por conseguinte, é o "*diligit concordi*", o elemento constitutivo na formação do *povo* e sem a qual não há *res pública*.

Essa postura de Agostinho em relação ao conceito ciceroniano de povo revela que nosso autor tem ainda em foco o problema da justiça. Forçando um pouco mais o argumento iniciado no livro II, ele insere no debate esta questão:

¹³ COTTA, Sergio, INTRODUZIONE - POLITICA, p. CXLV in: La Citta' Di Dio. Testo Latino Dell'Edizione Maurina Confrontato con Il Corpus Chistianorum. Introduzione: A. Trapê, R. Russell, S. Cotta. Traduzione Domenico Gentili

“... será que quem tira a propriedade de quem a comprou e a dá a quem **não tem direito** a ela é **injusto** e é **justo** quem se furta ao *Deus dominador e criador* e serve os espíritos malignos?” ¹⁴.

Depreende-se disso que Agostinho, sob a influência de Cícero, compreende que a justiça concerne à harmonia social¹⁵, isto é, a justa repartição dos bens entre os cidadãos ¹⁶.

De modo que, se os romanos foram qualificados como injustos foi porque na sua conduta não reconheceram as regras do direito (*ius*). Regras que são derivadas do modo como as coisas estão distribuídas “na” e “pela” *Natureza*; as regras que são, portanto, derivadas da disposição natural das coisas. ¹⁷

¹⁴ AGOSTINHO, CD, liv. XIX cap. XXI, p. 181.

¹⁵ Cícero fala de uma justiça fundamentalmente como uma relação entre homens. Neste sentido específico, a noção justiça ciceroniana é usada no âmbito jurídico-político. Esse autor nega, tendo em vista isso, o qualificativo de justo a alguém que dá uma propriedade a quem não tem direito. Tal ação se constitui um ‘*iniura*’ para quem sofre o dano e para toda comunidade, posto que tal ação ponha em risco a fundação da *res publica*. Por sua vez, Agostinho usa a noção de justiça como a reta relação entre Deus e os homens, movendo-se no plano da relação dos homens com Deus. Como considera nosso autor, trata-se do homem que não obedece à justiça porque comete um ato contra Deus negando-o que lhe é devido.

¹⁶ Conforme Villey, Aristóteles influenciou de maneira determinante a construção da ciência jurídica romana, a tal ponto que não é exagero dizer que Cícero é um aristotélico. Vê-se essa influência na elaboração e definição da finalidade da “arte jurídica” empreendida por Cícero que, devido ao seu espírito eclético, não dispensou as obras de Aristóteles. Este analisou o vocábulo ‘justiça’ no que diz respeito tão-somente às relações sociais. Para Aristóteles, a justiça devolve ou distribui ‘a cada um o que lhe corresponde’, no interior de um grupo social”, a pólis. Ora, Cícero, no “De Oratore”, segue os passos de Aristóteles e recorre ao argumento dialético para distinguir e definir os sentidos precisos de termos gerais da linguagem comum. Nessa obra, segundo Villey, Cícero procura definir o direito mediante a definição mesma de sua finalidade, de seu *télos*: “sit ergo in jure civili finis hic: legitimae atque usitatae in rebus causisque civium aequabilitatis conservatio” (o estabelecimento de uma justa proporção na distribuição de bens e no julgamento dos litígios entre os cidadãos). Dessa análise etimológica Cícero vai apreender o conceito de direito. A idéia de justa proporção, derivada da ética de Aristóteles, remeterá à idéia de *jus*. VILLEY in: “*Le Droit et les droits de l’homme*” e A formação do pensamento jurídico moderno.

¹⁷ Informa-nos Villey que “a fonte do direito, de acordo com a descrição feita pelos autores romanos (...) não é a lei, mas a natureza... o direito clássico é, acima de tudo, obra da doutrina que busca o justo segundo a

Mas além da injustiça que se refere às regras do direito, Agostinho põe em evidência outro tipo de *injustiça*: a ausência de equilíbrio e harmonia interna no indivíduo, de modo que quando a desordem se instala no interior da alma racional, na mesma proporção deixa de existir ordem social ¹⁸.

Estamos certos que Agostinho, no rastro de Cícero, afirma a existência da "*res publica*" só ali onde há *direito* consentido. Mas nosso autor complementa essa afirmação dizendo que só há direito consentido onde há *verdadeira justiça*. Com isso, Agostinho busca demonstrar o que ele compreende pelo termo "*vera iustitia*". Em outras palavras, Agostinho busca compreender o que é a verdadeira justiça, pois "onde não há verdadeira justiça não pode existir verdadeiro direito". Eis a afirmação:

natureza...". VILLEY, *op. Cit.*, p. 72. Não há dúvidas de que há regras do direito civil que encontram seu fundamento no Direito Natural. entretanto, a afirmação de Villey, tal como aparece aqui, parece desconsiderar que há certas regras do direito civil que não estão diretamente fundadas no Direito Natural e sim na vontade de quem governa.

¹⁸ Para Platão a justiça, tal como aparece na "*República*", é aquela virtude que atribui à cada um sua parte. Segundo ele, essa *virtude* deve ser encontrada e exercida tanto no indivíduo quanto na *Cidade*. O equilíbrio de cada parte da alma que no homem constitui a justiça interior deve refletir também na *Cidade*. Cada classe deve ser posta em seu devido lugar a fim de exercer seu ofício de modo adequado e conforme sua natureza peculiar: os artesãos subordinados aos guerreiros, e estes aos filósofos. Ora, as duas concepções de justiça em Platão são inseparáveis: uma como "*virtude interior*", e outra como uma "*idéia ontológica*". A função da lei, de acordo com Platão, tanto na *República* como no tratado das leis é a *virtude*. De modo que a lei não visa apenas a guerra, o poder militar, os contratos e a prosperidade de cada membro, mas visa também a piedade, os bons costumes e a educação. Esta noção larga e ambiciosa que Platão desenvolve no plano do direito é de uma imensa importância para história, afirma Michel Villey. Tal noção de direito (*ius*) não distingue a vida social exterior da vida moral privada, a piedade, a virtude, as intenções interiores. A vida moral privada deve refletir na sociedade. Daí a afirmação de que a cidade é constituída de homens e não de metais e pedras (VILLEY, *Op. Cit.*, capítulo II, p. 21- 35.). Essa idéia em certa medida está presente em Agostinho como podemos ver; evidentemente levando em consideração as devidas diferenças. Para ele: a vida moral do homem reflete na vida social: o indivíduo não se separa da cidade: "... cada homem é tão constitutivo de cidade ou reino, por mais dilatado e extenso que seja, como a letra o é do discurso" (AGOSTINHO, CD, liv IV cap. III, p. 204.).

O “que se faz com direito se faz *justamente*, é impossível que se faça com direito o que se faz *injustamente*”.¹⁹

Logo, a justiça (*iustitia*) é o fundamento do direito (*ius*).

Dado que a justiça seja o fundamento do direito, entendemos que para Agostinho tanto a ação de quem tira a propriedade a quem a comprou e dá a quem não tem o “*direito*”, quanto a ação de quem se opõe ao “*Deus dominador e criador*” são tomadas concomitantemente como ações “*injustas*”. Entretanto, o que está em questão quando se deixa entrever que ambas as ações são injustas?

Ora, ao considerar as duas ações como injustas, devemos ter em mente que Agostinho tem em vista a *intencionalidade do homem à medida que age*²⁰, por conseqüência, ele tem em vista o interior do homem. Eis o “lugar” em que ocorrem “os atos de injustiça”. Foi a partir do interior que os romanos foram injustos. Pois quanto mais se entregavam às práticas imorais, tanto mais ignoraram as regras do *direito*.

Como interpreta Agostinho, a justiça realiza-se na interioridade e não na exterioridade, de tal maneira que “se no homem individualmente considerado não há justiça alguma, que justiça pode haver em associação de homens composta de indivíduos semelhantes?”²¹. Para o autor, “não pode haver verdadeira virtude sem verdadeira justiça, nem pode haver

¹⁹ AGOSTINHO, CD, liv. XIX, cap. XXI, p. 181.

²⁰ A ética agostiniana põe em evidência o que é comumente chamado de *intencionalidade*. Para Agostinho, o verdadeiro mal do homem não é exterior, mas aquele *intimum ac suum: a peccatum... mala voluntas velut hostis interior* (Ep. 138, 2,11,14). Esse mal somente a graça de Cristo pode saná-lo.

²¹ AGOSTINHO, CD livro XIX Cap. XXI, p. 182.

verdadeira justiça se não se vive da fé"²². Conseqüentemente, a verdadeira justiça é aquela que nasce da fé. Mas contrariamente à tradição patrística, que reconhecia o direito do "Estado" e por isso mesmo não estava preocupada com ele e sim com a justiça cristã, Agostinho critica a instituição terrena, a "*res publica*" romana que, estando fundada no culto aos "falsos deuses", não pode ser digna desse nome porque não conheceu a justiça originada da fé.

É digno de nota que a justiça originária da fé conserva a idéia de "*dar a cada qual o que lhe é devido*". Mas estejamos atentos para a modificação empreendida por Agostinho. Enquanto Cícero entende que a fé é o fundamento da justiça, na medida em que o vocábulo fé (*fides*) não expressa outra coisa senão "a constância em palavras e acordos" no interior da sociedade humana²³; em Agostinho, a fé é a via através da qual a alma racional, na relação com Deus, dá a Ele o que é devido. Ora, o que é devido a Deus não é outra coisa senão o *amor*.

Sabemos que em Agostinho, a justiça tem a função de ordenar a alma racional. Ou seja, ela estabelece no homem certa ordem em virtude da qual o corpo submete-se à alma, e a alma a Deus. No que resulta, dessa hierarquia, "*ordem justa*"²⁴.

²² AGOSTINHO, Contra Juliano. Livro quarto, 3, 17. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/contro_giuliano/index2.htm> Acesso em: 25 out. 2005.

²³ Eis o que diz: "o fundamento da justiça é a fé, ou seja, a verdade e a constância em palavras e acordos. E continua dizendo, "...ousemos imitar os estóicos, que dedicadamente investigaram a origem das palavras, e acreditemos na fé (*fides*), assim chamada porque faz (*fiat*) o que foi dito". Cícero no Dos Deveres livro I, 23, p. 14.

²⁴ Agostinho afirma, no capítulo IV do Livro XIX, que "no homem há ordem justa e procedente da natureza, ordem segundo a qual a alma está submetida a Deus, a carne à alma e a alma a Deus". No capítulo XXIV do Livro XIX, volta a dizer que a cidade dos ímpios [uma referência explícita aos grandes e pequenos impérios terrenos], refratária às ordens de Deus, que proíbe sacrificar a outros deuses afora Ele, e, por isso, incapaz de fazer a alma prevalecer sobre o corpo e a razão sobre os vícios, desconhece

Por conseguinte, a justiça se entende em conexão com a idéia de “*ordem*”, em particular com a “*ordem do amor*” (*ordo amoris*). É precisamente nesse sentido que Agostinho irá definir a *virtude* como *ordem do amor*:

“O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim, existirá em nós a *virtude*, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me (diz Agostinho) ser a seguinte a definição mais acertada e curta de *virtude*: a *virtude* é a *ordem do amor*”.²⁵

Nas cartas, ele ainda afirma: “... *virtude* é a caridade, com a qual se ama aquilo que deve ser amado” (Ep. 167, 4, 15). Ora, o que deve ser amado “é Deus” (Ep. 137, 5, 17); “... Deus por Si mesmo, nós e o próximo por causa d’Ele” (Ep. 130, 7, 17).

Amando a Deus, o homem ama a si mesmo e ao próximo de modo ordenado. Mas qual é a razão desse processo de verticalização imposto por Agostinho?

Facilmente se poderia responder que a razão está no pecado. No entanto, devemos dizer que o pecado não é a razão pela qual se faz necessária a justiça. Pelo contrário, o pecado, compreendido como *déficit moral*, apenas torna embaraçosa a resposta à questão do que seja a justiça.

Para Agostinho, a alma racional humana encontra-se debilitada, sendo incapaz de ver claramente tanto a “*ordem natural*” quanto às regras da justiça. Por esse motivo, o autor, em diversas passagens de seus escritos, afirma necessidade de que a alma racional tem de recorrer à graça

a verdadeira justiça. AGOSTINHO, CD liv. XIX, cap. IV, p. 153; *ibid*, p. 190.

²⁵ AGOSTINHO, CD, liv. XV, cap. XXII, p. 330.

divina, mediada pela fé, para auxiliar a razão na compreensão do que seja a justiça, bem como suas regras. Tal processo compreende, sempre, a manifestação e posse da *justiça* no interior do homem. Entretanto, possuir a justiça implica na adesão da vontade da alma racional à ordem natural e, conseqüentemente, aos postulados da lei eterna. Essa reordenação da alma racional segundo a ordem natural requerida por Deus só é possível para o homem, por conseguinte, com a ajuda da graça divina.

Tendo em vista que a natureza do homem está viciada, a fé, enquanto uma das virtudes denominada teologais, leva-o a crer que pode ver Deus e, conseqüentemente procurá-Lo. A fé purifica os olhos, tornando possível "contemplar a Deus". Da fé segue-se a *esperança*; esperança de ficar saudável, condição necessária à visão. Por fim, resta à *caridade* àquilo que deseja encontrar. Portanto, fé, esperança e caridade, são as virtudes "teologais" necessárias, tal qual aparecem nos "*Solilóquios*", para a visão de Deus, dado que tornam os olhos aptos a tal visão intelectual.

De modo geral, no interior dos *Solilóquios*, Agostinho define a *virtude* relacionando-a com a razão ("*ratio*"), isto é, com "a *razão correta e perfeita*". Segundo o autor da obra "*Solilóquios*", o olhar da alma é a razão. O olhar correto e perfeito, ao qual se segue o ato de ver, se chama virtude. E a *virtude* não é outra coisa senão a *razão correta e perfeita*. Mas o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para luz "*inteligível*", se não houver essas três virtudes envolvidas: a *fé* pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a *esperança* pela qual, se olha bem,

pressupõe que o ver^á; e o *amor* pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. O olhar segue a própria *visão de Deus* que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. *Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim* ²⁶.

Compreende-se com isso que Agostinho busca estabelecer as condições através das quais a ação virtuosa é possível neste mundo. A fé, a esperança e a *caridade* são as virtudes que auxiliam a alma racional a contemplar Deus, *sumo bem* que deve ser amado e procurado acima da razão e da natureza.

Mas na contemplação de Deus, Agostinho admitirá que:

"Nossa própria justiça, embora verdadeira, quando referimos ao supremo Deus, é tal nesta vida, que antes consiste na remissão dos pecados que na perfeição das virtudes" ²⁷.

Como devemos entender e buscar conciliar a afirmação de que a justiça do homem é verdadeira com a afirmação de que ela seja visivelmente aparente quando se refere à justiça divina? Precisamente, qual é o sentido dessa ambigüidade do conceito de justiça?

O advérbio circunstancial '*quando*' deixa entrever a possibilidade de reportar-se à justiça divina; entretanto nos casos em que isso ocorre, a justiça humana perde seu qualificativo de *perfeição das virtudes*, tal qual como Aristóteles e Cícero a conceberam ²⁸, e passa a funcionar como

²⁶ AGOSTINHO, Soliloquia, liv. I cap. VI, p. 31. (os grifos são meus).

²⁷ "... nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum." AGOSTINHO, CD, lv XIX Cap. XXVII, p. 192.

²⁸ Aristóteles e Cícero, cada um a sua maneira, concebem a justiça como o "*esplendor da virtude*", considerando-a, obviamente, no seio da sociedade humana. Na *Ética a Nicômaco*, no V capítulo, Aristóteles diz que justiça é

instrumento de “*purificação moral*”²⁹. Eis então outro aspecto da justiça, tal como Agostinho a compreende: a justiça - como padrão moral estabelecido pela filosofia - deve ser compreendida no interior do processo de *purificação moral* pela graça mediante a fé em Deus³⁰.

Isso deixa entrever que o termo *justiça* comporta uma ambivalência. Designa, por um lado, a distribuição dos bens terrenos, estabelecendo a ordem na *cidade terrena*³¹. Nesse

uma *virtude completa*, não em absoluto e sim em relação ao outro. CÍCERO, ao discorrer a respeito do dever cívico, ensina-nos que a primeira fonte do “dever” é a aprendizagem do verdadeiro, isto é a busca da verdade, em seguida ele declara que a “segunda” fonte do dever é o “*princípio segundo o qual a sociedade dos homens e a comunidade da vida se agrupam*”. Tal princípio, segundo Cícero, divide-se em duas partes, colocamos em evidência aqui à primeira, qual seja a justiça. Da justiça afirma-se que ela é o esplendor da virtude. Cícero. DOS DEVERES, São Paulo: Martins Fontes, 1999. Livro I, VII, 20.

²⁹ No livro XIX, Agostinho argumenta contra a vaidade dos filósofos dizendo que as virtudes, analisadas nos primeiros capítulos do livro XIX, fazem continua guerra contra os vícios. Não contra os exteriores, mas contra os interiores, não contra os alheios, mas contra os próprios e pessoais. Por isso, a cada vício que existe no interior do homem, diz Agostinho, se opõe determinada virtude. Daí entendermos que a Virtude, para Agostinho, é instrumento de purificação moral.

³⁰ Segundo Novaes, “a idéia de que a alma deve ser purificada, ainda que tenha nítida ressonância da tradição platônica e neoplatônica, é solidária de um elemento novo: o homem não pode ser considerado apenas segundo a sua natureza. A finitude humana não é tão-somente expressão de sua natureza, natureza distanciada do absoluto; a finitude comporta também a miséria, isto é, a condição humana segundo a qual a mesma natureza não está mais íntegra, manchada agora pelo pecado original. Em razão desta condição, o papel da filosofia não é simplesmente de conduzir a ascese de uma natureza finita até o infinito, a verdade, o bem supremo. Trata-se de fazer com que os homens reconheçam sua condição finita e miserável, na qual a natureza não está mais intacta. A ascese significa a restauração, o processo de cura e recuperação da integridade da natureza”. NOVAES, Moacyr. Nota sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.7, n. 2, p. 31-54, jul.- dez. 1997, p. 35.

³¹ Agostinho herdeiro da cultura latina não abandona totalmente a filosofia clássica com suas idéias a respeito do direito romano sobre a justiça. Para nosso autor, como já sabemos, a justiça é o hábito da alma ou a virtude pela qual uma pessoa dá a cada um o que lhe é devido (ver De civ Dei 19, 4, 21; Lib. Arb. 1,27.). Entretanto, Agostinho acentua sua compreensão das idéias que expõem o Novo Testamento e a literatura patrística acerca da justiça, identificando a virtude como o amor que é devido a Deus e ao próximo. De modo que a idéia filosófica clássica de justiça, que se concebe em termo de *justiça distributiva natural*, se transforma em termos cristãos, expressando-se como dar a Deus e ao próximo o amor que se lhes deve, em virtude do mandamento do amor.

sentido, a justiça seria o princípio de distribuição dos bens terrenos e das funções de cada cidadão no *"regnum terreno"*, com a finalidade de conduzir a alma racional ao fim supremo de sua vocação, que para Agostinho seria a entrada do homem no *reino dos céus*. Por outro lado, a justiça designa a virtude enquanto instrumento de *purificação moral*.

É obvio para qualquer leitor que Agostinho cede lugar a função dessa virtude concebendo-a como *"instrumento"* de combate aos males morais e não mais como *"perfeição das virtudes"*, ficando num plano secundário, mas inteiramente dependente da outra função, a *justiça distributiva natural* que distribui a cada qual o que lhe é devido na *"civitas terrena"*.

Tendo em vista a função da justiça como instrumento de *purificação moral*, nosso autor afirma que somente na submissão a Deus cada homem será verdadeiramente justo. Conseqüentemente compreende-se que apenas a graça de Deus em sua suficiência torna possível a justiça no interior da sociedade humana.

Sendo assim, a justiça do povo será determinada a partir de cada homem que, na sua relação com Deus, torna-se justo. Assim, ao contrário do que Cícero faz crer, não é o *"populus"* que é justo. Pelo contrário, segundo Agostinho:

Como *"um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo justo viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem amar Deus como deve e o próximo como a si mesmo."* ³².

³² AGOSTINHO, CD liv. XIX, cap. XXIII, p. 189. Texto em latim: *"ut, quem ad modum iustus uns, ita coetus populusque iustorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum..."*. De Civitate Dei, XIX, xxiii, p. 162. Agostinho, La Cite de Dieu - livres XIX-XXII. Bibliotheque Augustinienne, texte de la 4^e edition de B. Donbart et A. Kalb. Introduction et notes par G. Bardy. Traduction Francaise de G. Combès. Desclée de Brouwer, 1960.

Como quer o autor da "*Civitate Dei*", a verdadeira justiça faz cumprir o seguinte imperativo divino: amar a Deus e o próximo como a si mesmo ³³. Tal amor é a *caritas*. Logo crer em Deus e agir mediante *caridade* caracteriza a verdadeira justiça.

1.2 A JUSTIÇA ENQUANTO ORDEM DO AMOR

É a partir desse enquadramento conceitual que Agostinho julga que a República romana jamais foi *res publica*, porque jamais creu em Deus e o amou como o bem (*boni finem*) que deve ser amado e, por conta disso, desconheceu a verdadeira justiça ³⁴. Neste contexto, a justiça, entendida como *ordem do amor*, harmoniza o aspecto volitivo do amor com a ordem criada da natureza. Como tal, a justiça é a virtude que vai ordenando uma série de relações retas que vão ascendendo em valor de maneira proporcional à ordem querida por Deus. Define-se assim a justiça como "*amor dirigido a Deus*" e que desse modo bem governa aquelas coisas que estão sujeitas aos homens.

Devemos estar atentos para a seguinte tese: a concepção de *caritas*, em Agostinho, envolve a noção de justiça. Aliás, pode-se afirmar que sem a *caritas* não há justiça. Tendo em vista que para Agostinho: "o começo da vivência da caridade é o início da vida na justiça; o progresso na caridade leva ao progresso na justiça. A grandeza da justiça mede-se pela grandeza da caridade; a justiça perfeita é sinal da caridade perfeita". ³⁵

³³ AGOSTINHO, *id.*, p. 189.

³⁴ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 132.

³⁵ AGOSTINHO, A graça I: A natureza e a graça, cap. LXX, 2ª edição ed. Paulus 1999, p. 196.

Mas considerando que a terminologia de Agostinho é flutuante, como nos alerta Gilson, devemos estar atentos para o sentido geral do vocábulo "*caritas*". Nosso Autor emprega-o na relação de uma *pessoa* com outra *pessoa* em oposição ao amor às coisas ³⁶. Pois as coisas são amadas tendo em vista deleite de si mesmo, mas as pessoas devem ser amadas por elas mesmas.

Com efeito, após a conversão ao dogma cristão, o conceito de virtude em Agostinho sofre modificações importantes. Como vimos pelo que foi dito anteriormente, Agostinho concebe a virtude como *amor ordenado*. Russell³⁷ comenta que a noção de virtude como *amor ordenado* aparece na "Doutrina Cristã" nos seguintes termos: o homem justo é aquele que possui um *amor ordenado*. Conceito que é definido, na "*Cidade de Deus*", tanto pelo conteúdo, quanto pela sua brevidade como: *virtude* é a ordem do amor pela qual o homem ama o bem que se deve amar ³⁸. Agostinho julga desse modo que a *virtude* só é verdadeira quando ela se inclina ao fim em que reside o bem do homem ³⁹. Ainda segundo Russell, Agostinho invoca a autoridade do texto bíblico em favor de sua definição. Depois de definir a *virtude como amor ordenado*, o autor do "*De civitate Dei*" acrescenta imediatamente: eis porque no Cântico dos cânticos a esposa de Cristo, a *cidade de Deus*, canta: *ordena a caridade em mim* ⁴⁰.

Na carta 155, Agostinho coloca em evidência a relação

³⁶ GILSON, op. cit., p. 178.

³⁷ RUSSELL, Robert. Introduzione Filosofia, Parte Terza: La Filosofia di Sant'Agostino Nella "Cita di Dio", p. CXXXVIII in: sant'Agostino - La Citta' Di Dio I (Libri I-X). Testo Latino dell'edizione Maurina Confrontato con Il Corpus Chistianorum. Introduzione: A. Trapê, R. Russell, S. Cotta. Traduzione: Domenico Gentili. Citta' Nuova Editrice.

³⁸ AGOSTINHO, De civ. Dei, livro XV capítulo XXII, p. 330.

³⁹ AGOSTINHO, Cidade de Deus, livro II cap. XII, p. 274.

⁴⁰ AGOSTINHO, *id.*

entre a virtude e o amor. Demonstra que as quatro virtudes cardeais não são outra coisa senão tantas modalidades do mesmo amor:

Nesta vida, a virtude não é outra coisa senão amar o que se deve amar; eleger o que se deve amar é prudência; não se separar dele é fortaleza; apesar de outras coisas que concorrem para isso, é temperança; apesar da soberba, é justiça ⁴¹.

De acordo com esta passagem da carta 155 escrita em 414 a Macedônio, Agostinho estabelece como condição fundamental para *virtude* nesta vida “*amar o que se deve amar*”. Mas o que o homem deve amar? Aliás, levando em consideração a ordem dos seres e dos bens possíveis a serem amados, qual bem o homem deve eleger para amar? Qual é a característica desse bem?

Agostinho não negligência a dificuldade que a alma racional humana tem para eleger (*eligere*) tal bem, posto que ela encontra-se entre os bens temporais e os bens eternos. Mas a despeito disso, para Agostinho eleger tal bem é:

- i) “prudência”;
- ii) manter-se junto a ele, é “fortaleza”;
- iii) apesar de outros bens, é “temperança”;
- iv) *apesar da soberba*, é “justiça”.

A soberba aparece como traço característico da condição humana, de uma natureza decaída que, apesar disso, ela não é um obstáculo para uma vida virtuosa. Pelo contrário, a soberba indica uma falsa expectativa de que o homem basta a si mesmo.

A grande mudança que Agostinho faz em relação aos seus

⁴¹ AGOSTINHO, Obras de San Agustín - em edicion bilingüe Tomo XI, Cartas (Complemento de tomo VIII), p. 377. Texto em latim: “*Quoniam et in hae vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere, prudentia est; nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est; nulla superbia, iustitia est.*”.

próprios escritos, e à antiga tradição, é afirmar que a virtude é o “perfeito amor a Deus” (*summum amo Dei*): como a virtude nos conduz à vida feliz, Agostinho ousa afirmar que a virtude não é absolutamente nada mais que o soberano amor a Deus.

A tradição afirmava que a virtude é quadripartida, igualmente Agostinho compreenderá que ela seja os diferentes movimentos de um mesmo amor. Assim, as famosas quatro virtudes ele não hesita em definir como se segue:

“... a temperança é o amor que dá integralmente aquilo que ama; a força é o amor que tolera tudo facilmente por amor; a justiça é o amor que serve exclusivamente aquilo que ama e exerce o domínio em todo resto; a prudência é o amor que separa com sagacidade aquilo que lhe é útil, daquilo que lhe é nocivo.”⁴².

Mas ao referir-se ao amor perfeito, isto é a *caritas*, ele passa a definir a virtude assim:

“Mas aquele amor (uma alusão a *caritas*) não é o amor a um objeto qualquer, mas amor a Deus, quer dizer, ao soberano bem, à sabedoria divina e à soberana harmonia”.

Nesse amor perfeito, nos diz Agostinho:

“... a temperança é o amor que se conserva íntegro e incorruptível para Deus, a força é o amor suportando facilmente tudo por Deus; a justiça é o amor que não serve mais que a Deus, e por isso comanda bem as coisas que devem ser submissas ao homem; a prudência é o amor que discerne bem aquilo que ajuda caminhar para Deus...”.⁴³.

A doutrina agostiniana sobre a virtude, como bem

⁴² AGOSTINHO, *De Mor*, I, XV, 25 apud Gilson in: Introduction A l'étude de Saint Augustin, 1987, p.177.

⁴³ AGOSTINHO, id.

observa Russell⁴⁴, busca defender a superioridade moral da religião cristã contra a aparente virtude atribuída aos romanos de seu tempo. Devemos ter em mente que a posição irreduzível de Agostinho contra a noção de virtude dos romanos, assunto presente no livro V d'*A Cidade de Deus*, deriva do exame da natureza da virtude.

Os antigos romanos fundavam a moral na virtude. Basta dar uma passada de olhos no que diz Cícero no "*Do sumo bem e do sumo mal*" (2005). Nesta obra, Cícero afirma que virtude é o "*honestum*" e vice-versa; esta determinação lhe basta: "...entendo por honesto o que é de natureza tal, que, à parte de toda e qualquer *utilidade*, sem nenhum prêmio nem *interesse*, mereça por si mesmo ser louvado" ⁴⁵. Cícero claramente distingue o "*honestum*" do "*utile*". Este é compreendido como algo desejável, não por si, mas tendo em vista outra coisa. Aquele é louvado por si mesmo.

Agostinho compreende que as virtudes devem ser buscadas não por si mesmas e sim tendo em vista o fim último. Nesse sentido, elas devem ser buscadas porque conduzem o homem a Deus. Nosso autor compreende que as virtudes devem ser usadas a fim de que a alma racional humana possa *fruir* de Deus. A noção de virtude derivada dessa relação da alma racional com Deus permite esta afirmação: Deus é o princípio e o fim de toda ação do homem.

A influência do assim chamado platonismo é notória no pensamento de Agostinho. O autor d'*A Cidade de Deus*, reconhece nessa tradição uma vaga e flutuante "idéia de Deus". Afirma

⁴⁴ RUSSELL, op.Cit., p. CXXIX.

⁴⁵ CÍCERO, *Do sumo bem e do sumo mal*, liv. II, cap. XIV p. 53. (o grifo é meu). (Os grifos são meus).

que o platonismo compreendeu que há um “Ser” que é a “*causa primeira*” de todas as naturezas que existem; a “*luz da inteligência*”; e o “*princípio da ação moral*”. É um fato digno de nota que a tradição platônica não deixou de estabelecer, ao contemplarem a *ordem da natureza*, uma divisão tripartida: física (“filosofia natural”), lógica e ética (“filosofia moral”).⁴⁶ Tendo o “Ser” como centro para onde convergem todas as coisas. Segundo esse modo de compreensão, esse Ser não só é princípio de todas as coisas, como também o fim do bem de tudo, em particular da alma racional. Por um lado, temos aí uma concepção de “*unidade absoluta*” que Agostinho lançará mão. Por outro temos uma “*circularidade*”, que pode ser caracterizada pelo *princípio-fim*, proposta pelo platonismo e vista por Agostinho, em termos não de determinismo, mas de liberdade da alma racional garantida pelo “*Ser absoluto*” que é Deus.

Para Agostinho, o real valor da virtude encontra-se na relação do ser finito com o “Ser absoluto”, que é Deus, de modo que a noção de fim moral é transformada completamente. O autor concebe a idéia de Deus não apenas como “princípio” regulador das ações, como também o “fim” para o qual tende todas as ações das almas racionais. Compreende-se com isso que qualquer virtude que não se referir ao Sumo Bem, será considerada um vício.

Esse procedimento de Agostinho transforma a noção de fim da ação moral, de modo que não se pode deixar de afirmar que a virtude quando se refere a si mesma e posta como fim próprio não passa de vaidade e soberba. O autor entende que *império* da virtude sobre a alma só é verdadeiro e justo na

⁴⁶ AGOSTINHO, CD. lv. VIII, cap. V, p. 393.

sujeição⁴⁷ a Deus. É o próprio Agostinho que argumenta nesse sentido:

Por mais louvável que pareça o império da alma sobre o corpo e da razão sobre as paixões, se a alma e a razão não rendem a Deus a homenagem de servidão que Ele manda, tal império não é verdadeiro e justo. Como é que a alma que desconhece o verdadeiro Deus e, em lugar de estar-lhe sujeita, se prostitui aos mais infames demônios, que a violam, pode ser senhora do corpo e dos vícios? As virtudes que julga possuir, ao mandar o corpo e as paixões, para obter e conservar algo, se não as referem a Deus, não são virtudes, mas vícios. É que, apesar de alguns pensarem que as virtudes são verdadeiras e honestas, quando referidas a si mesmas e postas como fim próprio, não passam de vaidade e soberba. Portanto, não são virtudes, mas vícios, e como tais devem ser consideradas.⁴⁸

Ao conceber a virtude desse modo, Agostinho critica expressamente epicuristas e estóicos. Estes tomam a virtude como soberano bem do homem. Aqueles tomam a volúpia do corpo (*voluptatis corporalis*). Segundo afirma-nos Cícero, em sua obra intitulada “Do sumo bem e do sumo mal”, os epicuristas tomam o prazer corporal como o fim de todas as ações, submetendo as virtudes ao prazer, de modo que para eles, as virtudes não são buscadas por si mesmas e sim tendo em vista o prazer. Este quadro, pintado por Cícero, chega a Agostinho e ele não deixará de concluir que “as virtudes, com toda dignidade de sua glória, servem o prazer como à mulherzinha mandona e desonesta”. De fato, criticamente um estóico diria que tal quadro é insuportável para os olhos de homens bons. Entretanto, Agostinho afirmará que não será pintura de devido decoro se não admitir outra coisa, a saber: as virtudes servem à glória humana quando estão submetidas ao orgulho e a vaidade

⁴⁷ Ora, pois, é precisamente esta idéia de sujeição que está presente na noção de justiça.

⁴⁸ AGOSTINHO, *De civ. Dei*, Liv. XIX cap. XXV, p. 190.

humana. A estes a solidez e a simplicidade das virtudes não servem a não ser que agradem aos homens e sirva à glória oca.⁴⁹

Contra essa noção de virtude que serve ao prazer corporal e ao louvor humano, isto é, a virtude considerada em si mesma, Agostinho reivindica a natureza singular do que julga ser a *verdadeira virtude* (especificamente aqui a justiça), identificada com o amor de Deus (*caritas*).⁵⁰

Na mesma linha de raciocínio Villey informa-nos que:

“A justiça, para santo Agostinho, depois de convertido, é nada menos que Deus, é sinônimo de Deus. *‘Est plane ille summus Deus vera justitia, vel ille verus Deus summa justitia quod vellet ipsa justitia est’*; a ordem de Deus sobre sua criação, pois Deus quis que todas as coisas estivessem perfeitamente ordenadas: *‘(...) ut omnia sint ordinatissima (...)’*. toda justiça e todo direito residem na lei eterna de Deus: *‘Lex vero aeterna est*

⁴⁹ Eis as palavras de Agostinho: a “volúpia ordena à Prudência que lhe assegure, através de vigilante polícia, a tranqüilidade e a paz do reino, à Justiça que distribua todas as graças possíveis, a fim de conciliar amizades necessárias à manutenção de seu bem-estar corporal e nenhum direito ferido, armando-se contra as leis, lhe ponha em perigo a segurança dos prazeres. Se a dor se apodera do corpo, sem todavia, precipitá-lo na morte, é dever da Fortaleza manter firme o pensamento do espírito em sua soberana, isto é, Volúpia, com o propósito de, pela recordação das delícias passadas, mitigar os espinhos da presente dor. A Temperança deve regular a quantidade dos alimentos e evitar todo excesso que, alterando a saúde, perturbaria, de acordo com os epicuristas, a maior volúpia do homem. Desse modo, as virtudes, com toda a dignidade de sua glória, servem o prazer como à mulherzinha mandona e desonesta. Dizem nada haver de mais vergonhoso, de mais disforme e de menos suportável pelos olhos dos bons que semelhante quadro. Mas tenho para mim que não será pintura do devido decoro, se se finge outra, em que as virtudes sirvam à glória humana. Mesmo quando essa glória não seja delicada mulher, é doente de orgulho e tem muito de vaidade. Por isso, não lhe servem dignamente a solidez e a simplicidade das virtudes, querendo que nada proveja a Fortaleza e nada modere a Temperança, senão aquilo com que agrada aos homens e sirva à glória oca. Nem se defendam dessa fealdade os que, desdenhando os juízos alheios como menosprezadores da glória, se julgam sábios e se comprazem em si mesmos, porque sua virtude, se é que o é, se submete de outro modo ao louvor humano”. Agostinho, *De Civ. Dei*, Liv. V cap. XX, p. 289.

⁵⁰ Seguidores de Pelágio, monge bretão extremamente popular na época (de Agostinho), desenvolve uma moral ascética que dá grande importância às virtudes humanas e corre o risco de apresentar o homem como capaz de se salvar exclusivamente por seus méritos naturais. Contra Pelágio, santo Agostinho empreende um longa e apaixonada luta: apresenta-se agora como o teólogo da graça e o contendor da natureza (esse aspecto de sua obra foi, de todos, o mais célebre no século XVII, na época do jansenismo). VILLEY, *op. cit.*, p. 78.

ratio divina vel voluntas Dei; ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans'."⁵¹.

Portanto, aos olhos de Agostinho, a verdadeira vitória da razão sobre os vícios será a do amor à *justiça*, a do amor a Deus, de modo que o cristão,

"com verdadeira piedade ama a Deus e crê e espera nele ainda mais solícito no que desagrada a (Deus) (que naquilo em que), se é que nele existe algo, agrada não tanto (ao cristão) como à verdade. E isso que pode dar-lhe complacência não o atribui senão à misericórdia daquele a quem teme desagradar, dando-lhe graças por essas coisas de que o curou e erguendo súplicas pelas que lhe resta curar".⁵²

1.3 O STATUS DA VIRTUDE CÍVICA

Qual é o status da virtude cívica aos olhos de Agostinho? A tradição filosófica com a qual Agostinho está em constante diálogo, como sabemos, havia definido "a arte de viver bem e retamente" com o nome genérico de virtude, subsumindo a esse termo quatro espécies: *prudência, fortaleza, temperança e justiça*⁵³. O homem considerado sábio era portador dessas quatro virtudes cardeais. De fato, tal é a característica da virtude que Cícero afirma que "a virtude quer a glória como único prêmio..."⁵⁴, de modo que a recompensa do varão não está na conquista do império ou do reino, que certamente são bens humanos, os quais podem ser subtraídos ou pela ingratidão do universo, ou pela inveja da

⁵¹ VILLEY, *ibid.*, p. 85.

⁵² AGOSTINHO, *id.* (os grifos são meus).

⁵³ Para Platão, *dikaïosunē* (*dikaïosynē*= *justiça*) é básica para a estrutura do Estado e da alma humana, sendo uma das quatro virtudes cardeais, juntamente com *phronēsis* ("prudência"), *sōphrosynē* ("temperança") e *andreia* ("coragem, constância"). PLATÃO. *A República*. 1- 4, 4, 443c

⁵⁴ CÍCERO, Liv. III, cap. XVIII, p. 92.

multidão, ou pelos inimigos poderosos. Mas a *Virtude* consola-se na sua própria beleza, em si mesma, isto é, ela deve ser buscada por si própria e não pelas recompensas que eventualmente pode proporcionar. Se não for assim, será forçoso dizer que há coisas melhores do que ela, como as honras, a saúde, ou, ainda, o prazer corpóreo.

Agostinho julga que há algo de verdadeiro nisso, pois a virtude foi o caminho que os antigos romanos seguiram para se chegar à glória, ao mando e às honras, não a enganadora ambição. Pois quanto mais exerciam as virtudes, tanto menos “se entregavam aos prazeres, que enervavam o ânimo, e às concupiscências do corpo, ao aumento das riquezas e à corrupção de costume” ⁵⁵. A *virtude*, afirma nosso autor, *se revelou inata nos romanos*, e isto indicam-no os templos dos deuses da *Virtude*. Entretanto, o que os romanos tomam por deuses não passa de *dons de Deus*. Como dons de Deus, toda e qualquer virtude no mundo não só depende d’Ele e de sua graça em sua eficiência, mas também em sua existência e em seu valor, pois Deus é seu princípio e seu fim.

Sendo assim, se a prática da virtude possibilitou a grandeza do Império romano, foi porque ele estava nas mãos de Deus. De fato, no livro V d’*A Cidade de Deus*, em que nosso autor fala a respeito de sua concepção de *Providência*, ele afirma: *o supremo Deus de nenhum modo quis que ficassem alheios às leis de sua providência os reinos dos homens, seus senhorios e servidão*. ⁵⁶ Foi, pois, a Providência Divina, não o “acaso” dos epicuristas ou o “destino” dos estóicos, que

⁵⁵ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 274.

⁵⁶ AGOSTINHO, CD, LIV V, cap. XI, p. 270-271.

atribuía a Roma sua *glória terrestre* como recompensa temporal. Portanto, foi Deus que dotou os romanos de amor pela liberdade, glória e as virtudes que lhe permitiu ter.

Os antigos romanos velavam a pátria e pela glória dela procuravam a sua própria glória, com esse amor pátrio eles “não hesitaram em antepor à própria vida a salvação da pátria, aplastrando com esse único vício, com a paixão pelo louvor, a cobiça do dinheiro e muitos outros vícios” ⁵⁷. O amor pela glória terrestre e louvor humano é um vício, uma ‘peste’ ⁵⁸, mas porque refreia as mais torpes libidos é considerado por Agostinho algo em si mesmo virtuoso ⁵⁹. O amor à gloria é útil à república, pois inspirados nele os romanos expandiram o império. Por conseguinte, *Deus outorgou aos romanos a terrena e presente glória de império por causa de suas virtudes*: pois “os romanos, pela coisa comum, isto é, pela república... desprezaram seus interesses privados, resistiram à avareza e deram com liberdade a vida pela pátria” ⁶⁰.

Pelo caminho da virtude eles gozaram “... de glórias nos livros e nas histórias em quase todo o mundo”. Afirma ainda Agostinho, eles “já não têm por que queixar-se da justiça do Deus verdadeiro e supremo (visto que já) receberam seu galardão” ⁶¹.

Tal é o exemplo de virtude que:

“Não somente com o propósito de dar semelhante galardão a tais homens se dilatou o Império romano, para glória humana, mas também com o de que os *cidadãos da eterna cidade*, enquanto peregrinos no mundo, observem com sobriedade e diligência os referidos exemplos e vejam

⁵⁷ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 276-277.

⁵⁸ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 277

⁵⁹ AGOSTINHO, *id.*

⁶⁰ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 279.

⁶¹ AGOSTINHO, *ibid.*, 280.

quanta dileção se deve à pátria soberana por amor à vida eterna, se pela glória humana seus cidadãos tanto amam a terrena".⁶².

De modo que se conclui que "o amor pela pátria, posto à frente do amor de si, é em si mesmo virtuoso e justo. Tanto é assim que este amor deve servir de exemplo ao cristão"⁶³ à medida que essa virtude é *imagem*, ainda que apagada, da virtude que faz os homens dignos da cidade de Deus:

Tão "dilatado e duradouro por esse Império, afamado e glorioso pelas *virtudes de homens tão insignes*, se deu a seu intento o galardão que buscam e a nós nos propuseram exemplos de admoção necessária. Isso com o propósito de que se não tivermos pelo gloriosíssima *Cidade de Deus as virtudes de que são imagem, embora apagada*, as que os romanos tiveram pela *glória, da cidade terrena*, nos acicate o pudor, e, se as tivermos não nos ensoberbeçamos (...) quanto à gloria humana do tempo presente, julgava-se suficientemente digna a vida dos romanos".⁶⁴

Evidentemente a Roma que Agostinho admira é aquela que o poeta Virgílio e o historiador Salústio elogiam antes de sua *degeneração moral*. É aquela que é admirada por colocar o amor a pátria acima do amor de si no que inibe a torpe libido. É a Roma que o verso de Ênio reconhece a razão de sua existência: "*Se Roma existe, é por seus homens e seus hábitos*"⁶⁵. É a mesma que Cícero lamenta, no livro V de sua obra "*Da República*", e demonstra que ela não só perecera, mas também não há sinal algum dela:

"... depois de ter recebido a República (romana) como uma pintura insigne, em que o tempo começara a apagar as cores,

⁶² AGOSTINHO, *id.*,

⁶³ LIMONGI, Maria Isabel. **Sociedade e Moralidade**: a ordem da concupiscência e a grandeza do homem em Pascal (2005).

⁶⁴ AGOSTINHO, *ibid.*, 286.

⁶⁵ CÍCERO, *Moribus antiquis res stat Romana virisque* in: *Da República*, V, I, p. 101.

não só não cuidou de restaurá-la, dando novo brilho às antigas cores, como nem mesmo se ocupou em conservar pelo menos o desenho e os últimos contornos". *Que resta daqueles costumes antigos*, dos quais se disse terem sido a glória romana? O pó do esquecimento que os cobre impede, não já que sejam seguido, mas conhecidos. *Que direi dos homens? Sua penúria arruinou os costumes; é esse um mal cuja explicação foge ao alcance da nossa inteligência*, mas pelo qual somos responsáveis como por um crime capital. *Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que, conservando o nome de República, a tenhamos já perdido por completo* ⁶⁶.

Agostinho não deixou de reconhecer certo senso natural de eqüidade entre os antigos romanos: "o honesto e o justo reinavam na consciência como na lei". ⁶⁷ Segundo Agostinho, há lampejos do senso natural de eqüidade na alma racional humana, posto que o sentimento moral esteja arraigado no homem, de modo que nenhuma depravação poderia extingui-lo ⁶⁸.

Devido a este sentimento moral a república romana cresceu com rapidez incrível, tornou-se excelente e formosa. Sendo suplantado apenas "quando patrícios punham todo o esforço em sujeitar o povo, quando o povo se rebelava contra a servidão e de parte a parte os chefes não eram inspirados pela razão e eqüidade, mas possuídos pela paixão de vencer" ⁶⁹. Este apetite de domínio, Agostinho nos afirma, de todas as paixões do gênero humano, é o que mais embriaga a alma racional. Depois de vencer o mais poderoso inimigo (Cartago), os romanos entregaram-se aos vícios e mergulharam a vontade na corrupção. Os modernos romanos esqueceram que Roma no seu fundamento fora engrandecida pela virtude dos ancestrais, "homens insígnies, que mantinham os costumes antigos e as instituições dos

⁶⁶ CÍCERO, *ibid.*, V, I, 2. (Os grifos são meus).

⁶⁷ AGOSTINHO, CD, liv. II, cap. XVII, p. 122.

⁶⁸ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 107.

⁶⁹ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 123.

antepassados” ⁷⁰.

Atesta Agostinho, os “velhos e primitivos romanos, segundo nos ensina e lembra a História... estavam ávidos de louvor, eram desprendidos do dinheiro e queriam glória imensa e riquezas honestas” ⁷¹. Os antigos romanos amaram a república com ardentíssimo amor, por ela quiseram viver e não vacilaram a ponto de morrer por amor à pátria, eis “a única ambição deles: morrer valentemente ou viver livre” ⁷². O amor à pátria era a virtude que engrandeceu o império romano. E a cobiça da glória constituiu o freio de todas as demais cupidezes. Estes homens virtuosos, porque “servir parecia-lhes desonroso, e senhorear e mandar, glorioso, quiseram a todo custo primeiro que sua pátria fosse livre, e depois, senhora” ⁷³. Eis o louvor de Agostinho aos velhos romanos: “Expulso o rei Tarquínio, a cidade obtida a liberdade e inflamada por apaixonado amor à glória, cresceu com rapidez assombrosa” ⁷⁴. E continua, “essa avidez de louvor e desejo de glória operou neles (nos antigos romanos) todas (as) façanhas louváveis e gloriosas” ⁷⁵.

Podemos afirmar, sem sobras de dúvidas, que o propósito da reflexão de Agostinho sobre Roma não é outro senão mostrar que se Deus desejou a grandeza temporal obtida pelas virtudes puramente cívicas foi justamente para que não houvesse equívocos sobre o fim próprio das virtudes dos cidadãos da cidade de Deus. Se o mundo pode prosperar sem as virtudes cristãs, foi porque elas não têm em vista ganhar o mundo.

⁷⁰ AGOSTINH, *ibid.*, p. 131.

⁷¹ AGOSTINHO, CD, liv V cap.XII, p. 271.

⁷² AGOSTINHO, *ibid.*, p. 272.

⁷³ AGOSTINHO, *id.*

⁷⁴ AGOSTINHO, *id.*

⁷⁵ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 272.

Assim “ao mostrar por meio da opulência e da glória do Império romano todo o que pode produzir as virtudes cívicas, inclusive sem a verdadeira religião, Deus dava a entender que a religião cristã faz dos homens cidadãos de outra cidade em que a verdade reina, a caridade é a lei, a duração é a eternidade”. A suficiência em sua ordem das virtudes políticas atesta a especificidade sobrenatural das virtudes cristãs em sua essência e em seu fim.⁷⁶

Há, pois, um vestígio de certa ordem social do ponto de vista da história de Roma. Por isso mesmo, *é justo que Roma enquanto “organização mundana, estabelecida por homens que se mundanizaram e criaram, a partir de seu amor pelas coisas terrenas, um mundo comum na terra”⁷⁷, receba seu galardão neste mundo. Pois eles souberam pelo caminho da virtude amar aquilo que deve ser amado, a pátria terrena. Por amor a ela eles desprezaram seus próprios interesses.*

Compreende-se, com isso, o sentido próprio da definição de *povo agostiniana*:

“O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados” e continua Agostinho, “é preciso, para saber o que é cada povo, examinar os objetos de seu amor. Não obstante, seja qual for, seu amor, se não é o conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum chamar-se povo. Certo que será tanto melhor quanto mais nobres os interesses que os ligam e tanto pior quanto menos nobres. De acordo com isso, o povo romano é povo e seu governo, república. A história dá testemunho do que esse povo amou em sua origem e nas épocas seguintes, de como se foram infiltrando as mais sangrentas sedições, as guerras civis, e de como se rompeu e se corrompeu a concórdia, que é de certo modo

⁷⁶ GILSON, E. *Las Metamorfosis de la ciudad de Dios*. Biblioteca del pensamiento actual. Ediciones Rialp, S. A. Madrid - México, 1963, p. 51.

⁷⁷ LIMONGI, M.I. (texto não publicado).

a saúde do povo. (...) Por isso, não diríamos que não é povo ou que seu governo não é república, enquanto subsista o conjunto de seres racionais unidos pela comunhão concorde de objetos amados". O que se diz de "tal povo e de tal república" torna-se "extensivo ao povo de Atenas ou de outras regiões da Grécia, ao do Egito, ao da primeira Babilônia dos assírios" ⁷⁸.

Sabemos que para Agostinho, a condição fundamental para *virtude* nesta vida não é outra senão amar o que deve ser amado. Agora para saber o grau de nobreza de um povo, é preciso examinar os objetos de seu amor. Sendo assim, qual foi o objeto do amor do povo romano?

- i) A "*civitas terrena*". Eles a amaram de tal maneira que se pode dizer que amaram o bem comum em detrimento ao interesse próprio, subjugando a torpe libido.
- ii) Amaram a liberdade e, por causa dela, buscaram a glória terrena, que é considerada uma *virtude* porque é *signo* do domínio da razão sobre os vícios.

Conseqüentemente, os romanos são considerados virtuosos, de acordo com Agostinho. Dado que eles sejam seres racionais, nosso autor julga que eles souberam usar a "reta razão" a fim de escolher - entre os bens temporais - o que devia ser amado. É digno de nota que, para Cícero e Agostinho, a sociabilidade do homem é natural, mas tal sociedade não deve viver de qualquer modo.

⁷⁸ AGOSTINHO, CD, Liv. XIX, cap. XXIV, p. 189.

De acordo com Cícero, é preciso viver segundo a “reta razão”. E viver segundo a “reta razão” é viver virtuosamente. Mas isto não basta, como quer Cícero, é preciso também estabelecer leis que obriguem a todos a cultivar a vida virtuosa. A lei é, pois, o laço de toda “*sociedade civil*” e, por isso mesmo, os romanos podem ser considerados como um povo e não uma multidão de homens de qualquer maneira congregados. Cícero argumenta que, ao amarem a “*civitas terrena*”, o interesse próprio cedeu lugar ao interesse comum no momento em que o objeto de interesse satisfaz a busca de cada um individualmente considerado. Neste sentido, a idéia de um bem comum a todos determina as ações particulares porque satisfaz o interesse próprio. Cícero, no entanto, não descarta o interesse próprio como um dos elementos que compõe a formação da “*civitas*”. Ele apenas põe em relevo que o amor pátrio é a força motriz que supera a busca da satisfação do interesse próprio em vista do interesse comum. Aos olhos de Agostinho, o problema consiste em que a *civitas terrena* é um bem relativo e instável, de modo que um único vício é capaz de dissolver harmonia tão necessária à sua existência, causando-lhe a ruína.

Nosso autor irá traduzir o interesse próprio como “amor de si” que só pode ser suplantado pelo “amor a Deus”. Ora, sabemos que o amor próprio funda a “*cidade terrena*” e o amor a Deus a “*cidade celestial*”. Aquela é um bem instável porque é passível de romper e corromper a concórdia. A cidade celestial, pelo contrário, é estável, eterna e absoluta porque é fundada no amor a Deus. Em Agostinho, o amor constitui-se o elemento essencial que define o que seja um povo e fundamenta uma cidade, correspondendo perfeitamente a ordem natural de

sua doutrina da ordem da caritas. Diz-nos o autor: dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio a cidade terrena; o amor a Deus a celestial.⁷⁹ Sendo assim, o amor é o centro a partir do qual se funda a concórdia, que é a característica essencial do povo.

Tendo como pano de fundo a exigência de Cícero de que a justiça é a pedra fundamental sem a qual não existe *res publica*, Agostinho com sua definição de "*populus*" torna tal conceito extensivo. Segundo a definição de Agostinho, para que um povo se constitua como tal não é necessário que reconheça em Cristo seu princípio de unidade; pelo contrário, é necessário e suficiente que amem um bem comum. Mas tal afirmação não pode parar neste ponto, pois para Agostinho isto não basta para ser um povo justo, apenas no amor a Deus qualquer povo que seja pode ser intitulado justo. É evidente que a ambigüidade do conceito de amor em Agostinho suscita esse paradoxo, como bem observa Russell: a não-política da cidade de Deus não afeta a "*res publica*" em sua autenticidade. Pois a política tem sua consistência própria, uma estrutura própria cujo elemento fundamental é o amor a um bem terreno comum. Nesta perspectiva a estrutura política resulta dependente da estrutura ontológica do homem, mas independente da fé religiosa. Assim, se o amor político (*politiké philia*) é classicamente, diríamos, greco-romano, a dualidade do amor que gera o paradoxo na análise de Agostinho a respeito da *res publica* origina-se da reflexão iluminada pela fé.

⁷⁹ AGOSTINNO, CD, liv. XIV, cap. XXVIII, p. 286.

1.4 A JUSTIÇA DA FÉ COMO REGRA PARA AGIR

Sob a luz da revelação, Agostinho entende que o vocábulo justiça é o conceito chave na economia da salvação, como se pode compreender a partir do comentário do Arquillièrre, em sua obra *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age* (1934). Com efeito, a justiça originária da fé designa não só a regra do crer e do agir, mas também torna o homem justo diante de Deus, caracterizando-se, por conseguinte, como certo movimento no interior do coração do homem de tal maneira que excede em muito a justiça proveniente da lei. Sem esta justiça, jamais o homem poderá entrar no reino dos céus ⁸⁰ (*regnum caelorum*). Com base na literatura cristã, Agostinho compreende, portanto, que a justiça é a condição necessária para entrar no reino dos céus, isto é, na *civitas Dei*.

Nesse sentido essa justiça é a comunicação do espírito da nova lei, qual seja "amar a Deus e ao próximo como a si mesmo". Isso caracteriza o "*regnum*" de Cristo. Por conseguinte, tal justiça se traduz cada vez mais como expressão da vida divina, espiritual e eterna pelo qual o homem se torna filho e herdeiro de Deus, e não apenas como a justiça que distribui a cada qual o que lhe é de direito no interior da *civitas terrena*.

Para Agostinho, ainda conforme Arquillièrre, a vida terrena torna-se eterna à medida que se liga Verbo feito carne. Tal afirmação tem como foco a própria vida do Cristo.

⁸⁰ "dico enim vobis quia nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Phariseaeorum non intrabitis in regnum caelorum".

Eis o argumento do comentador: Se Deus concede ao homem a vida eterna, a causa não é outra senão o próprio Cristo. Foi por ele e para ele que se concedeu ao homem a vida divina, espiritual e eterna que se manifesta plenamente aos homens os quais a tem recebido. Agostinho insiste em afirmar que o Verbo feito carne é a luz que ilumina todo homem que vem a este mundo, de modo que Cristo é o autor e consumidor da justiça do homem. Para Cristo tende todo destino da humanidade.

Essa rica concepção religiosa de justiça se caracteriza por um dinamismo próprio. Ela ratifica o sentido moral da purificação da alma racional; livra os homens das múltiplas observações ineficazes; interioriza e aprofunda a vida religiosa, de modo que homem moralmente é forçado a reconhecer sua condição decaída. Ela é um ato de fé na mensagem do Evangelho, através do qual não se conhecem mais inimigos, pois todos são chamados pertencerem ao *regnum caelorum*.

Como justiça oriunda da fé, ela tem a pretensão de ser universal, ou pelo menos poderia ser caracterizada como tal: todos são chamados a beneficiar-se da justificação operada por Cristo. Por conseguinte, a idéia de justiça oferecida pela obra redentora de Cristo e desenvolvida no Novo Testamento por Paulo, contrapõe-se à justiça que vem pela lei dada por Moisés.

Arquillièrè interpreta Agostinho à luz dos textos de S. Paulo. Na literatura Paulínia é notória a declaração da universalidade de uma sociedade humana contra o particularismo apregoado pelos judeus no Antigo Testamento: não há mais gentil nem judeu; nem circunciso nem incircunciso; nem bárbaro nem cita; nem escravo nem homens livres; mas Cristo é tudo em

todos ⁸¹. No que diz respeito ao julgamento de Deus, não há, portanto, aceção de pessoas. Nesse enquadramento conceitual, justos não são aqueles que ouvem a lei, mas aqueles que observam os preceitos da lei, esses são tomados como justos ⁸². Observar a lei, ao contrário do que se pode imaginar, não é um privilégio de uma nação particular ou de um povo particular, como o povo judeu. S. Paulo reconheceu isso ao deixar entrever a possibilidade dos gentios observarem as prescrições da lei escrita em seus corações: justos não são aqueles que escutam a lei, mas os que a praticam. São suas estas palavras:

Quando, pois, os gentios, que não têm lei, procedem por natureza em conformidade com a lei para si mesmo, estes mostram a norma da lei gravada nos seus corações, testemunhando-lhes também a consciência, e os seus pensamentos mutuamente acusando-se ou defendendo-se ⁸³.

Esse é o nó que deve ser desatado para compreensão do conceito de justiça em Agostinho. Arquillièrre não deixa de afirmar que, embora a “lei natural” coincida com os preceitos do Decálogo, ela é insuficiente para conduzir o homem à justiça. Mas a despeito do caráter deficiente da “lei natural”, tal como argumenta comentador, ela não perdeu seu caráter normativo. Ao que parece, a questão é saber se o homem é capaz de derivar da “lei natural” a normatividade necessária para ação no mundo.

⁸¹ “ubi non est gentilis et Iudaeus circumcisio et praeputium barbarus et Scythia servus et liber sed omnia et in omnibus Christus.”

⁸² non enim auditores legis iusti sunt apud Deum sed factores legis iustificabuntur.

⁸³ cum enim gentes quae legem non habent naturaliter quae legis sunt faciunt eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium.

Ora, de um lado sabemos que a justiça nascida da fé não é outra senão a justiça divina, apenas ela pode vivificar a lei natural inscrita no coração do homem. Em outros termos, apenas quem criou a lei natural pode com propriedade reabilitá-la novamente. Do outro, compreendendo isso, Agostinho concebe outra definição de povo tendo como base a racionalidade e o amor, de modo que não se pode negar que qualquer povo possa receber o título de povo, posto que subsista o conjunto de seres racionais unidos pela comunhão concorde de objetos amados.

O problema que ainda permanece é saber: estaríamos certos em afirmar que fora do âmbito da *caritas*, isto é, do amor a Deus não haveria justiça? Dado que haja espaço para justiça tal como concebe Cícero, como se articula a justiça divina e natural? Qual é o conceito chave a partir do qual é possível estabelecer essa articulação? Devemos, no próximo capítulo da dissertação, expor esse conceito em Agostinho.

CAPÍTULO II: LEI, JUSTIÇA DIVINA E ILUMINAÇÃO

Neste capítulo apresenta-se a lei como critério articulador entre justiça Divina e natural. Na seqüência expõe-se a teoria da iluminação como condição para o conhecimento de ambas as justiças.

2.1 ORDEM UNIVERSAL

Para Agostinho “todo ser” realiza em seu próprio lugar de acordo com a disposição que lhe convém o fim e a finalidade para qual foi criado. Sendo assim, todo ser existente está ordenado tendo em vista a harmonia do universo. Da disposição ordenada de cada ser seja consigo mesmo, seja com outro distinto origina-se a paz ordenada. A este respeito afirma-nos Agostinho:

“... a paz do corpo é a disposição harmoniosa de suas partes ⁸⁴; a da alma irracional, é o ordenado repouso dos apetites ⁸⁵. A da alma racional é a *ordenada harmonia* entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a *vida bem ordenada* e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a *obediência ordenada* pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, sua *ordenada concórdia*. A paz da casa é a *ordenada concórdia* entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a *ordenada concórdia* entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem.” ⁸⁶.

⁸⁴ Tradução levemente corrida a partir da tradução francesa.

⁸⁵ *Ibid.*,

⁸⁶ AGOSTINHO, CD, liv XIX, cap. XIII, p. 169. (Os grifos são nossos). Texto em latim: “Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis

Nesta passagem, que será fundamental para o nosso terceiro capítulo da dissertação, o termo fundamental a partir do qual todos os outros são articulados é o termo '*ordem*', que é a condição necessária para que haja a paz. São evidentes os movimentos ascensionais estabelecidos pelo autor que indicam dois domínios de ordens, a saber, a ordem natural e a ordem da ação humana. Por enquanto, detemo-nos na exposição da ordem natural.

Agostinho compreende que a *lei eterna* estabelece anteriormente a toda criação uma ordem natural que se expressa na *lei natural*, de modo que não se pode negar que há uma hierarquia cosmológica e ontológica⁸⁷ na qual cada ser criado assume o lugar e a função que propriamente convém em vista da sua intrínseca finalidade e da finalidade universal.⁸⁸ Neste

ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque reum sua cuique loca tribuens dispositio". Agostinho, *La Cite de Dieu* - livres XIX-XXII. *Bibliothèque Augustinienne*, texte de la 4^e edition de B. Donbart et A. Kalb. Introduction et notes par G. Bardy. Traduction Française de G. Combès. Desclée de Brouwer, 1960, p. 109 - 110.

⁸⁷ A argumentação agostiniana, como compreendemos, passa da exterioridade das coisas à interioridade do espírito humano; depois da verdade que está presente no espírito ao Princípio de toda a verdade que é justamente Deus. Para Agostinho ninguém, dotado de racionalidade, pode furtar-se à constatação de que Deus existe, uma vez a própria Providência evidenciou-Se de tal modo que não é possível ignorá-Lo. Assim, Agostinho parte da perfeição do mundo à Perfeição do Artífice. Nosso autor entende que as características da perfeição do mundo remontam Àquele que o criou, de modo que ao seguir a hierarquia dos seres e das coisas criados, a razão depara-se com "algo" que lhe é superior, algo de absoluto, eterno e imutável. Agostinho percorre, por conseguinte, degraus do ser á medida que vai submetendo a vida como um todo à análise do menos para o mais importante; do inferior para o superior, do mutável para o imutável, de modo que ele estabelece em toda sua argumentação um escalonamento em cujo topo encontra-se Deus, Sumo Ser. De certa forma, como facilmente se pode concluir, Agostinho lança mão do "neoplatonismo" como instrumento para realizar seu projeto filosófico-teológico.

⁸⁸ Giorgianni entende que o conceito de um princípio racional que seja a causa eficiente de tudo e o conceito de ordem universal são, nos dizeres dele, correlativos. Pensando nessa correlação, o comentador afirma que uma concepção teleológica do mundo requer que haja um princípio regulativo, de modo que as coisas criadas não se apresentam como elementos fragmentados e privados de conexão entre si sem ter harmonia; mas como parte organizada harmonicamente com o todo. Entretanto essa é uma posição que não é fácil de

capítulo veremos que, como compreende Agostinho, a ordem inscrita no universo indica que há uma lei eterna que comanda todos os seres criados.

2.2 LEI UNIVERSAL: “*lex aeterna*”

A formulação completa dessa doutrina chegará ao conhecimento de Agostinho pelo neoplatonismo, especificamente por Plotino. Mas antes de Plotino, Cícero apresenta uma noção de lei universal que rege tudo:

(existe por certo uma verdadeira lei), “a razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada⁸⁹; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo senado; não há que procurar para ela comentador ou intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, – uma (agora) e outra depois, mas uma, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus (que inventa, interpreta e propõe), não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se de sua (natureza humana) sem atrair sobre si a mais cruel expiação... ”⁹⁰.

resolver, pois não parece ser evidente para uma tradição aristotélica, por exemplo, que uma concepção teleológica requeira um princípio regulativo. Limito-me a dizer que esse é um debate que foge ao escopo dessa dissertação.

⁸⁹ O vocábulo latino empregado aqui é o vocábulo ‘faz’ que indica um direito divino que não pode ser violado.

⁹⁰ Cícero, *Da República*, Os Pensadores – Abril Cultural 1ª edição – jun/1973, Livro III, p. 178. Texto levemente corrido. Texto em Latim: “... Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec inprobos iubendo aut vetando mouet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest, nec uero aut per senatum aut per populum solui hac lege possumus, neque est quaerendus explantor aut interpres. Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et

O pensamento pré-cristão possui, segundo compreende Giorgianni, uma juridicidade universal cuja norma o homem participa em grau elevado ⁹¹. Não seria exagero dizer que o pensamento de Agostinho estava impregnado da literatura de Cícero e Plotino que expressava essa doutrina. Entretanto, enquanto a cultura greco-latina concebe a lei imanente ao universo, a literatura cristã apresentará outro conceito de lei fundado no que é transcendente ao universo criado. De modo que se em Cícero e em Plotino afirma-se uma lei imanente ao universo eterno e incorruptível em que a conexão causal e determinante das coisas é o fim da providência, na literatura cristã apresenta-se um Deus criador e ordenador do mundo. ⁹².

Ao contrário da cultura greco-latina, Agostinho, tendo como base a literatura judaico-cristã, concebe a lei eterna dependente de Deus. Para nosso autor, a lei eterna é a razão e vontade de Deus na medida em que a vontade de Deus é a lei de Deus; e sendo a lei do universo é, por conseguinte, o governo divino sob sua criação, de modo que Deus não apenas desejou como também ordenou a criação. Nesse sentido, "ordem" é a expressão da razão divina no mundo criado.

Deus não só deu "ser" as coisas, como também deu o princípio de ordenação segundo o qual cada um dos seres criados deve regular a própria atividade para não deixarem de

inmutabilis continebit unusque erit communis quase magister et imperator omnium deus: ille legis huius inuentor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet máximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit. (Lact., inst. 6,8, 6-9)".

⁹¹ Giorgianni, *Il Conceito Del Diritto e Dello Stato* in S. Agostino. CEDAM - casa Editrice Dott. Antonio Milani - PADOVA, 1951, p. 58.

⁹² GIORGIANNI, *ibid.*, p. 58-59.

ser (*alioquin nihil esset omnino*)⁹³. Dessa maneira, ela apresenta-se como a lei pela qual é justo que tudo esteja em perfeita ordem: "*lex aeterna est ea qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*"; sendo assim, é injusto o que está fora da ordem: "porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas"⁹⁴.

Na concepção de Agostinho, a lei eterna ordena observar a ordem natural, isto é, a justa disposição das partes iguais e desiguais, e proíbe sua alteração: "*lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans*".

Embora refira-se à natureza criada, a *lex aeterna* é anterior à criação. Vale lembrar, a *lex aeterna* diz respeito ao governo divino que é anterior a toda criação. Tanto é, que a tradição cristã concebe o mundo criado como contingente e não mais eterno e incorruptível como na concepção helênica. Donde, se a lei é eterna, é por referência à mente divina do Verbo⁹⁵. Mesmo que essa lei refira-se ao mundo criado, ela é eterna e subsiste a despeito dele. Isto é, no tempo a lei eterna manifesta-se em todo ente, apresentando-se como o plano universal de Deus para harmonizar a unidade e a multiplicidade no mundo.

Sendo assim, a lei eterna é a medida da ordem. De fato, para Agostinho, a "*lex aeterna*" reside na verdade perpétua,

⁹³ AGOSTINHO, CD, liv. XIX, cap. XII, p. 168. Texte De la 4^e Édition de B. Dombart e A. Kalb, p. 106-107.

⁹⁴ AGOSTINHO, De libero arbitrio, liv I, 19.

⁹⁵ Giorgianni, *op. cit.*, p. 59. Nesse sentido afirma Weckmann que, para Agostinho, o universo criado conforme as idéias eternas do Verbo divino é ordenado e harmônico. E como criação do Verbo divino, o universo encontra-se organizado conforme as idéias eternas do Verbo. Weckmann, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional* (1993), capítulo X p. 109.

fora de toda a dimensão espaço-temporal, elevando-se infinitamente a todo lugar e eternamente imóvel sobre todo tempo, estendendo-se a toda criatura. Isto é, todo ser criado tanto no mundo material quanto no mundo espiritual está regido pela lei eterna, uma vez que a ordem divina abarca tudo. Essa é a característica da universalidade do governo Divino.

Sendo a *lex aeterna* a lei segundo a qual as criaturas são governadas pela mente divina em harmonia com os preceitos eternos; caracterizando-se por não ter começo no tempo (*"ex tempore"*) e, portanto, por ser eterna e imutável porque subsiste imutavelmente em Deus; impondo-se inegavelmente à comunidade universal, não se pode negar que ela mantém a ordem admirável e ideal do universo, uma vez que a "divina Providência nada deixa de governar neste mundo" ⁹⁶. E "... em virtude da lei eterna é justo que todas as coisas estejam perfeitamente conforme uma ordem perfeitíssima" ⁹⁷ ou ordenadíssima.

Assim, a questão fundamental é saber: como o homem pode derivar da *lex aeterna* a norma para ordenar a ação humana, isto é, uma ordem jurídica temporal e histórica, discernindo o justo e o legítimo conforme essa "lei eterna"?

⁹⁶ AGOSTINHO, *op. cit.* Liv. I, 5,13. p. 38.

⁹⁷ AGOSTINHO, *ibid.*, Liv. I, 6, 15. p. 41.

2.3 LEI NATURAL

Segundo Agostinho, o homem só pode conhecer a normatividade expressa na lei eterna porque ela está impressa em seu espírito na forma de *lei natural* ⁹⁸. Sendo assim, não seria errado afirmar que da universalidade da "*lex aeterna*" sobre a obra criada emerge com toda limpidez a lei natural, que ordena intimamente o criado e, por isso mesmo, deriva da lei eterna. Aliás, não existe nada que seja bem regulado na ordem universal ou na ordem mundana que não traga em si o espírito da lei eterna. A este respeito nos diz Agostinho: "... *na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna*" ⁹⁹. Como se vê, são dois domínios de ordens, a saber, a ordem natural regida pela lei natural e a ordem da conduta humana regida por uma lei temporal, de modo que o homem deve agir conforme a lei a fim de que a ordem seja conservada (*conservatus*).

Vale lembrar que Agostinho não confunde a "ordem natural" com a "ordem sobrenatural", ainda que ele passe de uma ordem à outra ¹⁰⁰. A afirmação de que a "*lex aeterna*" reflete-se na natureza criada, especialmente na alma racional, caracterizaria no limite o dinamismo próprio da hierarquia cosmológica, tal como nosso filósofo concebe. Com efeito, o caráter dinâmico da cosmologia agostiniana e a sua concepção de uma ordem rigorosamente racional apontam para uma diferença de grau em cada ser. O degrau inferior aponta para um superior no qual se encontra sua causa e regra de ser. "Cada degrau

⁹⁸ AGOSTINHO, *ibid.*,. Liv. I, 6,15. p. 41. (Grifo meu).

⁹⁹ AGOSTINHO, De libero arbítrio, liv I, 6 cap. XV, p. 41.

¹⁰⁰ GILSON, E., **Introduction A l'étude de Saint Augustin.** Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de La Sorbonne - 1987, p. 236.

proclama que ele mesmo não é sua própria causa nem sua regra de ser". ¹⁰¹ Ademais, cada degrau é também signo de uma causa que lhe é superior e assinala precisamente que sua causa deve ser procurada em outro degrau acima dele. ¹⁰² Num movimento dinâmico, de degrau em degrau, necessariamente ascende-se, consoante as imperfeições cada vez menores, até a perfeição suprema, coincidindo com o bem supremo, com a verdade suprema. ¹⁰³

De fato, cada ser está ordenado no nível a que pertence, mas este nível sempre remete ao princípio de ordenação, princípio que cada bem particular não pode por si mesmo conter. De modo análogo, há uma hierarquia estabelecida entre a lei natural e eterna - esta constitui a verdadeira lei, isto é, lei das leis. Dessa Lei deriva tudo o que é justo e legítimo ¹⁰⁴.

Dado que Agostinho não confunde as ordens, então, conseqüentemente, ele também não confunde a Lei eterna com a lei natural. Esta difere daquela, pois a lei natural remonta à criação da criatura e, conseqüentemente, ela principia no tempo, na criação. Não obstante, a lei natural é imutável, embora não seja eterna. Ela é imutável porque não repousa sobre convenções estabelecidas pelos homens, mas repousa sobre a própria natureza.

Com base nisso, pode-se afirmar que a lei natural trás em si o princípio de justiça, que é o princípio segundo o qual se ordena dar o que é devido a cada um ¹⁰⁵. Vale dizer ainda

¹⁰¹ NOVAES, Moacyr. *Vontade e Contravontade*, p.65 in: *O avesso da Liberdade*.

¹⁰² NOVAES, *id.*

¹⁰³ NOVAES, *id.*

¹⁰⁴ AGOSTINHO, op. cit. Liv. I, 6,15. p. 41.

¹⁰⁵ "... sobre a justiça, o que diremos ser ela, senão a virtude pela qual damos a cada um o que é seu?" AGOSTINHO, op. cit. p. 58.

que, a criação é ordenada a partir de um princípio sumamente justo, que é a lei eterna. Esta expressa a norma de seu legislador. Em outros termos, a lei aqui é ordem, “emanação” da vontade divina¹⁰⁶.

Sabemos isto: a lei eterna ordena a criação. Ora, a lei natural reflete a lei eterna na ordem natural. Logo, a lei natural reflete o princípio de justiça da lei eterna.

Como se pode concluir, a *lex naturalis* é condição que possibilita ao homem a justiça interior à medida que ordena harmonicamente o homem consigo mesmo, com a natureza e com Deus. Dessa maneira, o homem participa da lei eterna pela lei natural. Disso se segue que, estando dependente de algo exterior, a saber, a *lei eterna*, a alma racional não faculta a si mesma a justiça ¹⁰⁷. Pelo contrário, entendemos que a alma racional humana participa da justiça à medida que participa racionalmente da ordem universal estabelecida pela *lex*

¹⁰⁶ Vale lembrar isto: se para Agostinho a lei eterna é “emanação” da vontade divina, em Hobbes a lei será a vontade do Soberano legislador. De fato, Hobbes, no capítulo XXVI do *Leviatã*, investiga a natureza da lei. Partindo de uma caracterização geral da lei, ele diz que ela não é um “conselho”, porque o conselho visa o benefício de quem recebe, por conseguinte, não seguiu-o acarreta danos apenas para quem foi dirigido o conselho. A lei, pelo contrário, é uma “ordem” a qual os homens estão “obrigados” a respeitar porque ela visa restringir a possibilidade da guerra de todos contra todos, condição primeira do estado de natureza. Diz-se que é uma ordem porque é dada por alguém que está no comando. Como quer o autor, quem está no comando é a “*persona civitas*”, isto é, o soberano, é ele quem ordena a lei. Dado que seja uma ordem oral ou escrita pela *persona civitas*, se diz que essa lei é civil. E a lei civil com suas regras é sinal suficiente, como julga Hobbes, da vontade do soberano. Assim, Hobbes ao mesmo tempo em que desenha os contornos da lei civil ele pinta os traços da figura do soberano como legislador. De fato, se para alguns, a lei tem sua força e autoridade no costume praticado por um longo período, para Hobbes é a vontade do soberano (expressada por seu silêncio ou não) que tem a autoridade e força de uma lei. O soberano, por conseguinte, é aquele que faz a lei. Não havendo outro legislador senão a “*persona civitas*”. HOBBS, *Leviatã*, ou Matéria, forma e poder de um estado e eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Ed.: Nova Cultural, coleção Os pensadores, 4º Ed. – São Paulo, 1988, p. 161, capítulo XXVI.

¹⁰⁷ AGOSTINHO, A trindade, livro XIV, p. 468.

aeterna.

Dado que a alma racional seja incapaz de conceder a si mesma a justiça, pois ela é transcendente, como sabemos o que seja o justo? Além do mais, como determinar qual ordenamento efetivamente justo de acordo com a natureza? Estas questões fundamentais não visam outra coisa senão compreender como o homem sabe o que é justo. Certamente é com base em uma regra externa a natureza humana que auxilia no discernimento do que seja o justo natural.

Estamos prontos a admitir que haja uma ordem inscrita na natureza. Entretanto, uma coisa é admitir existência da ordem, outra é poder conhecê-la e derivar dela um ordenamento efetivamente justo. Segundo compreende Agostinho, a alma racional não vê a ordem natural de maneira clara, mas a vê de maneira tortuosa, confusa e opaca. Ver a ordem natural depende de certo movimento que podemos caracterizá-lo como a condição a partir da qual se pode compreender o que seja a ordem natural. Mas qual é essa condição que possibilita o acesso à ordem natural e, por conseguinte, à lei natural?

Em primeiro lugar devemos dizer que Agostinho não busca um conhecimento especulativo da natureza externa ao homem, muito pelo contrário. Ele visa o conhecimento de si mesmo – “*Nosce te ipsum*”.¹⁰⁸ Este é o ponto de partida de Agostinho,

¹⁰⁸ De acordo com Arendt, em seu trabalho intitulado “O Conceito de Amor em Santo Agostinho” (1929), o conhecer a si mesmo agostinismo opõe-se a fuga de si mesmo. Caracterizada como dependência do mundo, do que precisamente o homem não é, “a fuga de si mesmo” é lançar-se no múltiplo. É precisamente perda de si mesmo para fixar ao que aparentemente tem permanência. Perda que se caracteriza pela curiosidade que procura um *saber inútil*. Perda que exprime a dependência em relação ao mundo, a insegurança e a futilidade do humano que vive longe de si próprio, que foge de si mesmo. Entretanto, no “conhece-te a ti mesmo”, no regresso a si, o homem encontra a Deus. E “o que é que se quer dizer com falar de si mesmo através de Ti, senão aprender a conhecer-se a si mesmo?”. O procurar a si mesmo marca, por conseguinte, a

isto é, ele parte da interioridade para estabelecer a condição possível para o conhecimento da ordem natural e da lei natural.

De fato, o conhecimento de si mesmo o conduziu a perceber pela intuição interior de si mesmo uma luz imutável que se encontra acima da alma racional. Uma Luz que ilumina o *intelecto* a fim de que este possa descobrir a ordem natural de cada ser criado. Não há dúvidas de que o “conhece-te a ti mesmo” é, para Agostinho, um preceito dado à alma racional para que ela saiba o que é. E ao saber o que é, viverá de acordo com sua verdadeira natureza. Viver segundo a natureza é, nas palavras do filósofo, deixar-se “... governar por aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir.” ¹⁰⁹. É no conhecer a si mesmo que a noção de justiça vem à tona. Isto é, a própria natureza aponta para essa prova: Deus manda no homem, a alma manda no corpo, a razão manda na libido e nas demais paixões ¹¹⁰. Eis o que ele denomina como “*verdadeira justiça*”.

Agostinho argumenta que sabemos o que seja o justo não porque vemos corpos justos, como vemos um corpo branco, preto, quadrado ou redondo ¹¹¹. Se não é por ver corpos justos que sabemos o que é o justo devemos afirmar que somente a alma é justa, de modo que “quando se afirma que um homem é justo,

não pertença ao mundo, mas a Deus, de modo que Agostinho dirá que quando “... amo o meu Deus, é a luz, a voz, o odor (...) do meu ser interior que eu amo. Lá onde resplandece a parte da minha alma que não circunscreve o lugar, onde ecoa aquilo que o tempo não leva (...) e onde se fixa o que o contentamento não dispersa. Eis aquilo que amo quando amo o meu Deus”. AGOSTINHO *apud* Arendt, p. 29.

¹⁰⁹ AGOSTINHO. A Trindade. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994, p.320.

¹¹⁰ AGOSTINHO, Cidade de Deus, Livro XIX, capítulo XXI, p. 182.

¹¹¹ AGOSTINHO, *ibid.*, livro VIII, p. 272.

afirma-se a respeito da alma e não do corpo” ¹¹². Conseqüentemente, a justiça é “*certa formosura (da alma) que faz as pessoas parecerem belas, ainda que os corpos sejam por vezes disformes e aleijados*” ¹¹³. Como a justiça não tem relação com o corpo, segue-se que, é na alma racional humana em si mesma que conhecemos o que seja o justo.

A noção de que “*é justa a alma que segundo os ditames da ciência e da razão dá a cada um o que lhe pertence, na vida e nos costumes*” ¹¹⁴ não tem origem no conhecimento sensível ou por uma imagem produzida ao ouvirmos esta definição. Segundo Agostinho, esta é uma noção impressa em nós mesmos como algo sempre presente. O problema que se impõe, no percurso dessa dissertação, é saber: o que possibilita aos homens ver em si mesmos o justo, a despeito de não serem justos?

2.4 A “LUZ DIVINA” COMO CONDIÇÃO PARA O CONHECIMENTO DA LEI NATURAL

A argumentação de Agostinho deixa evidente que a lei natural é inerente ao “*coetus multitudinis rationalis*” ¹¹⁵. Essa lei traz em si a regra da lei eterna, a qual determina que se observe a ordem inscrita na natureza. Isso significa que todo ser na cosmologia agostiniana ocupa seu lugar consoante sua natureza. Especificamente do homem, nosso autor afirma, que ele está perfeitamente ordenado, conforme a natureza, quando a razão domina todos os movimentos de sua

¹¹² AGOSTINHO, *id.*

¹¹³ AGOSTINHO, *id.*

¹¹⁴ AGOSTINHO, *ibid.*, 275.

¹¹⁵ Basta lembrar aqui a definição de Agostinho de povo: “o povo é o conjunto de *seres racionais...*”. AGOSTINHO, CD, Liv. XIX, cap. XXIV, p. 189.

alma, pois não se pode falar de ordem onde as coisas superiores estão submetidas às inferiores. Assim, somente quando a razão governa as paixões da alma (movimentos irracionais da alma) é que domina no homem precisamente o que deve dominar. Compreende-se com isso que a alma racional humana busca ordenar-se com base no conhecimento das *regras eternas* da lei impressa no seu interior. As regras eternas são como uma “luz interior” percebida pelo homem.

Mas qual “instrumento cognitivo” que possibilita ao homem ver, em seu interior, essas regras? Agostinho utiliza vários termos para caracterizar o modo como a alma racional opera ¹¹⁶. Destacamos aqui o termo “*intellectus*” não só porque é uma faculdade da alma humana que pertence a “*mens*”, mas também porque esse termo designa a faculdade da alma capaz de “ver” as “regras eternas”. O *intellectus* é, conseqüentemente,

¹¹⁶ Os termos empregados por Agostinho: *mens*, *spiritus*, *intelligentia*, *intellectus* designam partes da alma (*animus*). Conforme a concepção de Agostinho: “*anima*” é usado para designar o princípio animador dos corpos, tanto dos homens quanto dos animais. “*Animus*” é usado preferencialmente para designar a alma humana, significando: um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional e (...) neste sentido parece às vezes se confundir com *mens*. O termo “*spiritus*” é entendido como uma imaginação reprodutiva ou memória sensível. Do ponto de vista da Escritura designa ao contrário a parte racional da alma e torna-se conseqüentemente uma faculdade especial ao homem, que os animais não possuem. “*Mens*” se confunde com o próprio pensamento e é entendida como a parte superior da alma racional (*animus*). A “*mens*”, ou pensamento, contém ainda a razão (*ratio*) e a inteligência (*intelligentia*). A razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um de seus conhecimentos a outro para os associar ou dissociar; enquanto a inteligência (*intelligentia*) ou intelecto (*intellectus*) significa uma faculdade superior à razão (*ratio*). A inteligência é o que há no homem, e conseqüentemente, na *mens* de mais excelente. Por esta mesma razão, ela se confunde freqüentemente com *intellectus*, que é uma faculdade da alma, própria ao homem, que pertence mais particularmente à *mens*, e que é iluminada diretamente pela luz divina. O *intellectus* é uma faculdade superior à razão, porque se pode ter razão sem ter a *intelligentia*; mas não se pode ter a inteligência sem ter primeiramente a razão e é porque o homem possui a razão que ele deseja alcançar a inteligência. Resumindo: a inteligência é uma visão interior pela qual o pensamento percebe a verdade que a luz divina lhe revela. A este respeito consultar Gilson in: *Introduction a l'étude de Saint Augustin* - Paris, Librairie philosophique J. Vrin V^e, 1987, p. 56.

a parte da alma racional iluminada pela luz divina. Por isso, podemos dizer de maneira geral que a razão é receptora da iluminação divina. Isto é, tal como Agostinho concebe, a natureza racional é capaz da *luz inteligível* que lhe possibilita discernir o justo do injusto ¹¹⁷. Como pretende Agostinho, a “teoria da iluminação” assinala a dependência da razão humana iluminada em relação à verdade e a Deus.

Sabemos que a teoria da iluminação passa por um longo processo de depuração empreendida por Agostinho a partir da teoria da reminiscência platônica. Embora Agostinho não afirme a preexistência da alma tal como Platão, podemos facilmente perceber, em alguns escritos seus, a alusão à teoria da reminiscência. Visivelmente, nos Solilóquios (387) livro I, nº 15, ele fala da iluminação em termos que dispensa a necessidade da preexistência das almas. Agostinho afirma que Deus é inteligível. As proposições da ciência também o são, mas de maneira distintas. O autor estabelece uma analogia entre esses dois processos, afirmando isto:

A “terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. De modo semelhante, as coisas que alguém entende que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem iluminadas por outro, como que por um sol. Como no sol podem-se notar três coisas: que existe, brilha e ilumina, assim também no secretíssimo Deus devem se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam entendidas” ¹¹⁸.

Nessa analogia, Agostinho refere-se a Deus como a fonte de luz espiritual, assim como o sol é fonte de luz física que

¹¹⁷ AGOSTINHO, CD, LIV XII, capítulo 3, p. 157.

¹¹⁸ AGOSTINHO, SOLILÓQUIOS, capítulo VIII, p. 34.

ilumina os objetos do mundo sensível. Deus ao irradiar sua luz manifesta ao homem os objetos do mundo inteligível, de modo que a mente (*mens*) humana é passível da luz espiritual de Deus como os olhos são passíveis de perceber a luz do sol.

No “*De quantitate animae*” (387-388), a questão número 34 sugere a eternidade da alma em vez de afirmar sua pré-existência, marcando uma clara distinção em relação a tese platônica de que as almas viviam no mundo bem antes do nascimento dos corpos. Mas não é descartada a crença de que ela traz em si conhecimentos adquiridos. Por conseguinte, há nesta passagem referência à reminiscência. Agostinho, em resposta a Evódio, expressa-se nos seguintes termos: “eu (Agostinho) entendo que (a alma) traz todo o conhecimento, e, quando vai aprendendo com a idade, nada mais faz que recordar.”¹¹⁹.

Essas referências à reminiscência platônica são, em verdade, o ensejo para Agostinho formular a sua teoria da iluminação que aparecerá no “*De Magistro*” (389) e, finalmente no “*De trinitate*” com o propósito de descartar, por um lado, o que há de errado na teoria da reminiscência platônica e, por outro, afirmar a existência da *verdade imutável* que não pode ser engendrada pela alma temporal, de modo que se deve entender que é descartada também a possibilidade da alma trazer em si, desde seu nascimento, as idéias – tese do inatismo platônico.

Agostinho entende que a “verdade imutável” apresenta-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar

¹¹⁹ AGOSTINHO, **Sobre a potencialidade da alma** (*De quantitate animae*). Tradução de Aloysio Jansen de Faria; Ed.: Editora Vozes – Petrópolis, 2005.

realidades invariavelmente verdadeiras. Portanto, ela é uma “luz secreta e pública” ao mesmo tempo ¹²⁰.

A doutrina da iluminação é compreendida aqui como a condição através do qual na ordem natural o homem percebe pelo *intelecto* as regras ou verdades eternas e encontra em si mesmo a idéia de justiça como luz da alma racional, de modo que a alma racional é caracterizada como naturalmente receptora da “luz divina”.

2.4.1 A alma racional humana receptora da iluminação divina

Na obra intitulada “Sobre a Potencialidade da Alma” - “*De quantitate animae*” - (388) e Na “Trindade” (400-416), Agostinho, ao tratar da natureza da alma, informa-nos que essencialmente distinta do corpo, a alma se conhece dotada de “*intellectus*” com certeza imediata de sua própria existência. Pelo *intelecto* conhece a sua própria *substância*. E dado que é impossível ter percepção da própria *existência* e desconhecer ao mesmo tempo sua *substância*, a alma possui em si mesma realidade própria. Assim, no conhecimento de si, a alma conclui que não é pedra, fogo ou qualquer outro gênero corpóreo. Por conseguinte, não é coisa corporal¹²¹ e sim ser vivente, ser que recorda, ser que é capaz de *intelecção*, *ser que conhece*. Portanto, se conhece imediatamente como *substância espiritual dotada de razão e apta a reger o corpo* ¹²².

Da certeza imediata de que a alma *sabe, existe* e se conhece com realidade própria, Agostinho funda a certeza da

¹²⁰ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, liv. II, cap. 12, 33, p. 116-117.

¹²¹ De *quantitate animae*, p. 66.

¹²² AGOSTINHO, De *quantitate animae*, p. 67.

espiritualidade e imortalidade da alma. Sendo superior ao corpo, cabe-lhe a função de governá-lo ¹²³.

Segundo Giorgianni é evidente que o ensino agostiniano sobre o processo da sensação exalta enfaticamente a dinâmica própria da vida do espírito. Dessa análise depreende-se que o corpo não suscita na alma sensações, mas a alma sempre age sobre o corpo. De fato, Agostinho argumenta que, a alma sente o mundo exterior por meio dos sentidos corporais ¹²⁴.

Podemos resumir o raciocínio de Agostinho como se segue: se o corpóreo é inferior ao incorpóreo, então o corpo não pode agir sobre a alma. Logo, é a alma que age sobre o corpo produzindo a imagem do objeto apreendido; a sensação não é, pois, produto do corpo. Este seria o instrumento pelo qual a alma sente o mundo exterior, de modo que a consciência do

123 Com esta tese Agostinho se contrapõe ao sensualismo materialista dos epicuristas.

¹²⁴ "Pour abréger, il me semble que l'âme, lorsqu'elle sent dans le corps, n'en éprouve aucune modification passive, mais agit plus attentivement dans les modifications qu'il subit; et que ces actes, faciles, quand ils lui sont sympathiques, pénibles, quand ils lui sont antipathiques, ne lui échappent pas; qu'en cela consiste tout le phénomène qu'on appelle sentir. Quant au sens qui est en nous, même quand nous ne sentons pas, c'est un organe physique que l'âme gouverne et dont elle se sert pour régler les sensations du corps, pour rapprocher les objets semblables, ou écarter les objets contraires à sa nature. Sans doute il y a en mouvement dans l'œil un agent lumineux, dans les oreilles, un air pur et subtil, dans les narines, une vapeur, dans la bouche, une substance fluide, dans le tact, un principe visqueux. Mais que ces principes soient ou non localisés ainsi dans les organes, l'âme, les dirige avec calme, lorsque les éléments de la santé se combinent dans une harmonie parfaite; se rencontre-t-il des éléments qui rendent pour ainsi dire le corps hétérogène, aussitôt elle se livre à des actes plus attentifs, mieux appropriés aux parties affectées, aux organes en souffrance; c'est à ce titre qu'elle voit, qu'elle entend, qu'elle flaire, qu'elle goûte, qu'elle sent par le toucher, pour employer le langage ordinaire : et dans ces opérations, elle prend plaisir à assimiler les objets sympathiques; elle souffre en repoussant les éléments contraires. Voilà les actes que, selon moi, l'âme accomplit à propos des modifications du corps, loin d'éprouver les mêmes modifications.". AGOSTINHO, De l'harmonie immuable: L'âme s'élève de l'harmonie des choses contingentes à l'harmonie éternelle qui réside dans l'éternelle vérité in: **Traité de la musique**. Disponível em: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/musique/index.htm> Acesso em: 25 out. 2006.

mundo sensível implica a existência da alma.

Como o conhecimento sensível é um conhecimento que operara desde dentro, semelhantemente deve ser compreendido que a alma tira de dentro de si as idéias que parecem ser oriundas do mundo exterior ¹²⁵. Da existência de uma alma que pensa que governa um corpo, segue-se, em coerência com esta tese, a presença imediata do *mestre interior*.

2.4.2 Presença do "Mestre interior"

No "*De Magistro*" ¹²⁶ escrito em 389, Agostino afirma que no diálogo entre o mestre e aluno (*discípulo*) não há transmissão das idéias pelas palavras do mestre ao discípulo. Pelo contrário, a linguagem caracteriza-se no ato da aprendizagem como *senal indicativo* que conduz a alma entrar em si mesma e descobrir a partir desse movimento de interiorização que há uma luz que ilumina o intelecto. Isto, para Agostinho, caracteriza uma dependência da razão humana em relação à verdade que não pode ser mutável. Na obra intitulada "*A verdadeira religião*", capítulo XXXIX, Agostinho descreve o processo de retorno da alma a si mesma para aí descobrir que ela é tão-somente sede dessa Verdade para a qual não há mudança nem sombra de vicissitude.¹²⁷ E para aqueles que buscam

¹²⁵ GIORGIANNI, *ibid.*, p. 30.

¹²⁶ AGOSTINHO, **De Magistro**. São Paulo: Victor Civita, 1ª edição - Fevereiro 1973.

¹²⁷ GIORGIANNI, ao comentar essa passagem, revela-nos que o motivo central da filosofia agostiniana, bem como a razão da atualidade perene do agostinianismo, está no preceito de "*conhecer a si mesmo*". Mas para Agostinho, completa o comentador, o conhecer a si mesmo é conhecer que o ser da alma é incompleto e insuficiente. Aliás, para Agostinho, esta constatação o conduziu a descobrir também que o "*Ser Supremo*" não só habita no interior da alma, como sua presença é, concomitantemente, "*transcendente*" a alma racional. Vale dizer que, como quer Agostinho, esse processo de retorno a si mesmo para aí encontrar a verdade não será o

essa verdade ele aconselha:

“Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita as mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando (...), não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até à Verdade? Se a Verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam.”¹²⁸.

Como se vê, em Agostinho as palavras não comunicam idéias, muito menos o “mestre exterior” com as palavras introduz verdades na mente daquele que o escuta. Como compreendemos, em Agostinho, as sensações auditivas, produzidas pelas palavras pronunciadas e apreendidas pela “atenção da alma”, conduzem os interlocutores a descobrirem interiormente as verdades. Sendo assim, ao afirmamos que “*é justa a alma que segundo os ditames da ciência e da razão dá a cada um o que lhe pertence, na vida e nos costumes*”¹²⁹ não chegamos a essa noção pela via do conhecimento que nos advém pelos sentidos corporais ou pela imagem produzida por ter ouvido esta definição, mas contemplamos e vemos em nós mesmos como uma verdade sempre presente no interior da alma. É justamente a descoberta da “*verdade inteligível*”, presente no

último esforço da alma racional. Pelo contrário, seu último esforço será o de transcender a si mesma e descobrir a verdade sempre igual a si mesma, isto é, Deus. E ao descobrir a fonte da luz, descobrirá que é próprio do ser do homem voltar-se para Deus. Ou seja, a própria alma racional põe a si mesma essa necessidade não como um “imperativo categórico”, mas como reconhecimento dessa realidade inteligível. O homem é, pois, limitado, mutável, incompleto e insuficiente, mas curiosamente exige que seu objeto de desejo seja permanente, absoluto.

¹²⁸ AGOSTINHO. A Verdadeira Religião, cap. XXXIX, p. 98.

¹²⁹ Agostinho, A Trindade, 275b.

interior da alma, que Agostinho retém da teoria da reminiscência platônica.

A teoria platônica da reminiscência, falando de maneira geral, expõe a idéia segundo a qual as almas humanas já viviam neste mundo, bem antes do nascimento dos corpos e, por isso mesmo, os homens não adquirem novos conhecimentos, mas relembram de coisas conhecidas anteriormente.

O próprio Agostinho, impressionado com a tese de Platão, faz, no livro XII, capítulo XV “Da Trindade” (400-416), tanto a síntese quanto a crítica à tese platônica da reminiscência. De acordo com nosso autor, Platão conta, no *Ménon*, que certo jovem interrogado a respeito de um assunto de geometria, respondeu, a despeito de sua ignorância no assunto, todas as perguntas, demonstrando um louvável conhecimento nessa área. Tal fato pressupõe que o jovem escravo já possuía conhecimento das verdades da geometria, de modo que o processo de interrogação empreendido por Platão serviu apenas para que o escravo visualizasse em seu interior a verdade oculta. O que se pode concluir disso é que nada se conhece de novo, mas todo conhecimento não passa de recordação.

Em reação a essa doutrina, Agostinho argumenta que não se trata de recordação de coisas anteriormente conhecidas, pois se fosse assim todos os homens deveriam responder questões de geometria de maneira satisfatória. Além do mais, tal argumento supõe que todos os homens teriam sido geômetras no passado; o que seria um absurdo. Como julga nosso autor, qualquer um, submetido ao processo de interrogação, poderá responder questões acerca das coisas inteligíveis, a despeito de sua ignorância acerca das ciências que tratam das coisas

inteligíveis. A resposta do escravo ao que foi questionado se deve a natureza própria da mente humana feita para *inteligir*, isto é, conhecer verdades de *ordem inteligível*. O *intelecto* é, segundo compreende Agostinho, receptor da “luz inteligível”.

Em resposta à tese da reminiscência, Agostinho julga que,

“é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo a sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza”.¹³⁰.

Identificada e delimitada a “*natureza inteligível da razão*”, Agostinho aponta para o caráter deficiente da argumentação de Platão. Para nosso autor, não se trata de recordar conhecimentos adquiridos no passado. Se a alma, em outro tempo, contemplou as idéias, de maneira que ela não faz nada mais do que recordar, então ela deveria possuir a totalidade do conhecimento acessível ao homem. Ora, é evidente que isso não se dá. Conseqüentemente, a experiência empreendida por Sócrates, no *Mênon*, aplica-se ao conhecimento puramente inteligível, isto é, ao conhecimento das verdades da ordem da geometria, da matemática, bem como da ordem moral. Aliás, quando se trata dos objetos sensíveis, o argumento platônico não se aplica, porque não há reminiscência na ordem sensível. Crítica que é dirigida também aos pitagóricos que sustentam a reminiscência na ordem sensível. Conforme Agostinho, a declaração de que Pitágoras se lembrava das sensações experimentadas no passado, quando estava alojado em

¹³⁰ AGOSTINHO, Trindade, Livro XII, cap. XV, p. 390.

outro corpo, são reminiscências falsas. Tais reminiscências são semelhantes aos sonhos, quando se crê recordar ter feito o que, na realidade, não se fez. Novamente Agostinho identifica outra incoerência no argumento da reminiscência: se todos se recordassem do que fizeram em corpos anteriores, tal experiência seria repetida em muitos homens, a tal ponto que haveria um trânsito contínuo entre vivo e mortos, semelhante àquele que se verifica entre o sono e a vigília ¹³¹.

Não há dúvida de que, como compreende Agostinho, no tocante ao corpóreo, a *mente* efetua seu juízo com base na *luz inteligível*. Assim, “sem precisar ter alguém que lhe ensine (exteriormente), o homem é capaz de chegar a verdades imutáveis com base no “... conhecimento intelectual das realidades eternas” ¹³² que são da ordem do inteligível.

Agostinho refuta a teoria “reminiscência” porque compreende que não se trata de recordação de um conhecimento obtido no passado, tampouco da pré-existência da alma, como vimos, mas da descoberta das verdades imutáveis pela razão.

Da tese de Platão, Agostinho retém duas idéias: i) o pensamento não cria, mas descobre a verdade, portanto, a verdade é superior à *mens*; ainda que, ii) a verdade encontra-se no interior da alma racional humana. De modo que todo conhecimento tanto dos objetos inteligíveis quanto dos objetos dos sentidos se opera no interior da alma racional.

No *De Magistro*, a argumentação de Agostinho se desenvolve no sentido de mostrar que a linguagem não é mais do que o *signo* que convida os interlocutores a olharem para seu

¹³¹ AGOSTINHO, A Trindade, liv. XII, XV, 24, p. 390-391.

¹³² AGOSTINHO, *ibid.*, p. 392.

interior e descobrirem que a “Verdade é o mestre interior”. Agostinho identifica a verdade com Deus. Por conseguinte, afirma-se esta premissa: “*Deus-Verdade*” habita no interior do homem.

No “*De vita beata*”, o filho de Deus é a Verdade, através do qual Deus manifesta sua luz aos homens. A Verdade, enquanto verbo de Deus, no interior da alma do homem é a sua medida. Assim, todo movimento argumentativo do “*De Magistro*” visa justamente afirmar esta conclusão: a Verdade interior que preside a alma é Cristo, virtude imutável e sabedoria eterna de Deus ¹³³. São as palavras de Agostinho:

“No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Que é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita no homem interior, isto é: a virtude inmutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional o consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade”¹³⁴.

Em Agostinho, portanto, todo conhecimento verdadeiro desemboca na prova da existência de Deus: o Verbo é o “*Mestre interior*” o qual toda alma racional consulta. Em coerência com esta afirmação, Agostinho dirá que Deus é a luz que ilumina o *intelecto* humano a fim de que todo homem conheça as regras para bem agir.

2.4.3 “verdades eternas” e o “*intelecto*” humano

As regras para bem agir são “verdades eternas” cujo

¹³³ GILSON, *Op. Cit.* p. 99.

¹³⁴ AGOSTINHO, *De Magistro*, cap. XI, p, 351.

conhecimento depende, tal como Agostinho julga, da iluminação divina. Ora, a teoria da *iluminação* em Agostinho, segundo Cayré, é certa "*intuição*" do espírito. A intuição do espírito é definida por ele como uma percepção intelectual das verdades fundamentais, as quais manifestam a "*ação superior*" de uma "Verdade pura" ou "transcendente" vista indiretamente ¹³⁵.

As nuances dos termos dessa tese, Cayré explica da seguinte maneira: o termo "*percepção*" designa a ação de Deus, por um lado, e do homem, por outro. Da parte de Deus, é uma ação sobre o criado, sobre o espírito do homem ¹³⁶. Da parte do homem, é uma "*operação do espírito*". Para Cayré, o termo *intuição*, tendo em vista o modo como o espírito humano opera, designa a passagem de uma verdade percebida pelo espírito do homem a outra "Verdade" que é sua "*razão suficiente*". Daí a afirmação do comentador de que a "Verdade pura" ou transcendente é vista indiretamente.

Diz-nos ainda Cayré que essa percepção é *intelectual*. Ora, o que significa dizer isso senão que o intelecto percebe na "ordem inteligível" verdades imutáveis. De fato, Agostinho lida com o "*mundo inteligível*" que é percebido pelo espírito imediatamente à medida que age ou com base em realidades fundamentais tais como sua existência, sua vida e sua inteligência, ou à medida que julga a partir do que é imediatamente dado por intermédio da *intuição*. Assim, para Cayré, o sistema filosófico de Agostinho tem como preocupação primeira o mundo inteligível interior. No âmbito do inteligível, Deus é a luz que transcende a inteligência e

¹³⁵ CAYRÉ, Initiation a la philosophie de Saint Augustin. Études Augustiniennes, Paris Vi^e - 1974, p. 234-235.

¹³⁶ CAYRÉ, *id.*

ensina a partir do interior as regra para bem agir.

Cayré indica que as “verdades fundamentais” podem ser divididas em duas espécies: a) as questões de fato e b) as verdades de “ordem intelectual” e de “ordem moral”.¹³⁷

As questões de fato são imediatamente percebidas pela inteligência: ‘ser’ (esse), ‘viver’ (vivere) e ‘inteligir’ (intelligere). Sabemos que no livro II capítulo 3 do “*Livre Arbitrio*” (394/95), Agostinho diz que o ‘ser’, o ‘viver’ e o ‘inteligir’ são verdades tomadas como evidentes pela inteligência. Estes são os termos que correspondem às três grandes categorias da realidade que Agostinho distingue no universo: os corpos, os seres vivos, o espírito. Seguindo a mesma linha, Giorgianni diz que estas três classes de realidades constituem a “*ordem universal*”. De modo que a “*intuição intelectual*”¹³⁸ dessa ordem é possível através da iluminação divina. Afirma ainda o mesmo comentador que, a iluminação divina é o modo pelo qual na ordem natural o homem conhece pelo intelecto a verdade que é o fundamento do ser na sua universalidade¹³⁹.

A verdade de uma proposição tal como “sete mais três igual a dez” e a verdade de uma proposição de ordem moral tal como “é preciso viver conforme a justiça” são percebidas pelo intelecto como verdades eternas, como bem observa Cayré. Mas devemos dizer ainda que, por esse mesmo motivo, a razão efetua seu julgamento com base nas *razões eternas*. São as palavras de Agostinho:

¹³⁷ CAYRÉ, *id.*

¹³⁸ GIORGIANNI, p. 34.

¹³⁹ GIORGIANNI, *ibid.*, p. 33-34.

“... é uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo a respeito (das) realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis” ¹⁴⁰.

O *intelecto*, tal como Agostinho concebe, é naturalmente receptor da iluminação divina. De modo que a ação da iluminação divina não deve ser entendida como uma iluminação meramente *sobrenatural*, pelo menos como entende Gilson. Por que não se trata especificamente de uma iluminação sobrenatural? Porque para Agostinho a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que aplicada ao inteligível segundo a sua natureza pode ver as “razões eternas” em certa luz incorpórea de sua própria natureza ¹⁴¹. Decorre disto que o *intellectus* é concebido uma como luz natural dada por Deus ao homem.

Segundo Gilson, a constante afirmação de Agostinho que a “natureza” e “ordem natural” foram criadas por Deus evidencia que o processo cognitivo desenvolve-se nos limites da natureza. Deus não substitui o intelecto humano, quando pesamos a verdade ¹⁴². Pelo contrário, a iluminação torna o intelecto capaz de pensar a verdade de acordo com a ordem natural estabelecida por Deus. Devemos deixar claro aqui o seguinte: a *intuição intelectual* não se trata de uma experiência mística. Pelo contrário, na ordem do conhecimento natural, Agostinho afirma-nos que a “luz divina” ilumina todos os homens, de maneira que ela se manifesta a todo homem que vem a este mundo. De maneira que, ainda que o homem não se

¹⁴⁰ AGOSTINHO, Trindade, livro XII, p. 366. São Paulo: Paulus, 1994

¹⁴¹ AGOSTINHO, Trindade, Livro XII, cap. XV, p. 390.

¹⁴² GILSON, op. cit., p. 108.

volte para a “luz divina”, ela não deixa de iluminá-lo. E ainda que o homem possa estar distante da luz da verdade isso não implica na incapacidade de julgar. Muito pelo contrário, é por causa da verdade que os homens censuram muitas coisas, e com razão elogiam outras coisas no comportamento dos homens.

Nosso autor insiste em afirmar que máximas como “o eterno vale mais do que o temporal” ou “é preciso afastar a alma da corrupção e dirigir para a pureza” são “regras eternas”. Podemos caracterizar estas regras como verdades evidentes que norteiam a vida de cada homem. De maneira que, a despeito da alma racional ser incapaz de conceder a si mesma a justiça, ela sabe com base nessas *regras eternas* o que seja a justiça. Não dúvida de que o “*intellectus*” segue regras. Ao seguir regras, nós julgamos, pela razão (*ratio* ¹⁴³), que nossa alma é menos capaz do que deveria ser, ou menos condescendente, ou menos corajosa. Formamos esses julgamentos de acordo com as regras que possuímos em comum ¹⁴⁴.

A argumentação de Agostinho deixa evidente a tese de que o *intelecto* descobre em sua interioridade a verdade, de modo que a verdade é luz natural do espírito. No entanto, devemos estar atentos para isto: a verdade não é igual ao nosso intelecto. Agostinho afirma claramente:

¹⁴³ Vale lembrar, o intelecto iluminado vê as regras eternas, mas é a *ratio* que julga na luz das verdades intelectivas. Ver nota nº 102 da página 44.

¹⁴⁴ AGOSTINHO, De libero arbitrio, liv II, cap. 12, 34, p. 117-118.

Se “a verdade fosse igual às nossas mentes, ela se tornaria mutável como elas são, já que nosso entendimento, às vezes, vê de modo mais claro; outras vezes, menos. E por aí revela ser mutável. Ao passo que a verdade, permanecendo a mesma em si mesma, não ganha nada quando a vemos mais claramente nem nada perde quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e sua inalterabilidade” ¹⁴⁵.

Quando alguém afirma que as “coisas eternas são superiores às temporais”, ou que “sete e três são dez”, não se quer dizer que deveria ser assim. Pelo contrário, constata-se que é assim. Por conseguinte, a razão (*ratio*) não corrige a verdade subjacente a essas proposições, mas ela descobre que essa verdade é inalterada e comum a todos os que raciocinam.

É evidente que o “*intelecto*” submete-se imediatamente à verdade superior, inteligível e imutável. Isto significa que ele não as cria; pelo contrário, ele apenas as reconhece. Em outras palavras, o intelecto “vê” essas verdades inteligíveis que apontam para a “Verdade pura” ou “transcendente”. Nesse processo, não é exagero afirmar que a luz divina é o critério regulativo do nosso juízo, de maneira que pela “luz divina” conhecemos de maneira e de modo adequado a verdade.

Ora, a verdade é, pois, como regra e espécie de luz das virtudes ¹⁴⁶. Ela é o critério de julgamento pela qual todos os homens compreendem que é preciso viver conforme a justiça, cujo objeto é subordinar as coisas piores às melhores; comparar entre si as semelhantes; e dar a cada qual, das coisas particulares, o que é devido. Essa é uma verdade que, tomada como universal, é contemplada pelos os *olhos da inteligência*, e ninguém pode apropriar-se dela, dizendo que seja objeto de

¹⁴⁵ AGOSTINHO, *ibid.*, p. 118.

¹⁴⁶ AGOSTINHO, *O Livre-Arbitrio*, liv II, cap.10, 29, p. 111.

contemplação particular.

A verdade, descoberta na interior da alma racional, não está em oposição ao caráter universalizável da verdade, precisamente porque a verdade, para Agostinho, não é criada, senão descoberta pela razão. Sendo descoberta pela razão, ela é percebida por todos os homens. As verdades de uma proposição numérica ou de uma proposição moral são verdades de ordem inteligível porque são compartilhadas por todos os homens.

Agostinho informa-nos que ninguém pode negar “a existência de uma *verdade imutável* que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras” ¹⁴⁷. Como sabemos, há uma verdade imutável – Agostinho a identifica com Deus – a partir da qual todas as verdades particulares são explicadas. Nosso autor entende que a alma racional, de acordo com sua natureza, é imediatamente iluminada por essa verdade primeira, submetendo-se as realidades inteligíveis (“*res intelligibiles*”).

Nosso autor designa as “realidades inteligíveis” ou as “idéias de Deus”, com vários termos: *ideae, formae, species, rationes* ou *regulae* ¹⁴⁸. As Idéias são *arquétipos* de todas as espécies ou de todos os indivíduos criados por Deus, de maneira que cada coisa criada subsiste no pensamento de Deus enquanto “*Idéia*”. A “*Idéia*” é, pois, o “princípio formal” a partir do qual todas as coisas são ou foram formadas. Dado que as “*Idéias*” subsistem em Deus, então elas participam necessariamente dos atributos essenciais, isto é, elas são *eternas, necessárias e imutáveis*. Por conter em si estes atributos, o *intelecto* submete-se as *Idéias*.

¹⁴⁷ AGOSTINHO, *ibid.*, liv. II, cap. 12, p. 116. (Os grifos são meus)

¹⁴⁸ GILSON, p. 109.

2.5 JUSTIÇA COMO VERDADE INTERIOR

Como indica essa definição, a *Idéia de justiça* é o princípio a partir do qual a alma racional pauta-se para distinguir na ordem da ação o justo do injusto. Ela possibilita ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que “deve” possuir aquilo que ele mesmo não possui.

Nesse processo de regulação do juízo, isto é, do que “deve ser” e do “que é”, a luz da “Verdade” revela-se como o fundamento para toda lei justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que deseja praticar a justiça.

Como concebe Agostinho, a justiça, resguardada seu caráter transcendente, está impressa na alma racional como o timbre de um anel na cera. De modo que se diz que o homem é justo por participar da luz da verdade pela qual ele obtém o critério para julgar as ações dos homens tanto no plano dos costumes políticos (domínio público) quanto na vida moral (domínio privado).

Basta lembrarmos o capítulo IV do livro IV d’A Cidade de Deus, no qual Agostinho descreve a conversa de Alexandre Magno com um pirata. Nesse diálogo, Alexandre pergunta ao pirata: o que lhe parecia o sobressalto em que mantinha o mar? O pirata, que fora preso por Alexandre, em tom de brincadeira, porém a sério, respondeu-lhe: “O mesmo que te parece o maneres perturbada a Terra toda”. E continua: “... a diferença apenas de que a mim, por fazê-lo com navio de pequeno porte, me chamam ladrão e a ti, que o fazes com enorme esquadra, imperador”.

A idéia capital nessa passagem é a associação que Agostinho faz entre *regnum* e *latrocinium*. Num tom retórico

Agostinho diz: "*Desterrada a justiça, que é todo reino, senão grande pirataria? E a pirataria que é, senão pequeno reino?*". Com base nesse diálogo citado por Cícero no livro III capítulo VIII "*Da República*", o argumento de Agostinho pode ser expresso da seguinte maneira: sem a justiça o pequeno reino (*parua regna*) não é outra coisa senão pirataria (*latrocinia*). Logo, a justiça é necessária para evitar a degeneração do "*parua regna*". Assim, visto a partir de sua constituição interna, o reino dos piratas mantém certa unidade que Agostinho prontamente identifica com os elementos constitutivos da definição ciceroniana de República: consenso do direito (*iures consensus*) e comunidade de interesses (*communio utilitatis*).

Continua Agostinho, esse pequeno reino dos piratas cresce à medida que um pequeno número de homens maus é regido pelo poderio de um príncipe, liga-se (*adstringitur*) por meio de pacto de sociedade (*pacto societatis*) e por decisão de todos repartem entre si a pilhagem (*placiti lege praeda diuiditur*). E ao ocuparem cidades, subjugando povos tomam o nome mais autêntico de reino (*regnum*). No entanto, a expansão do *regnum*, afirma Agostinho, não se dá pela renúncia do desejo concupiscente e sim pela impunidade dos vícios.

Embora Agostinho não deixe de reconhecer o desejo concupiscente da alma humana, ele conclui de modo surpreendente essa descrição: ainda que essa sociedade seja composta de homens maus impera entre eles a *idéia de justiça*.

Ora, é precisamente esse elemento formal que dá as condições possíveis, a despeito do desejo concupiscente, para o estabelecimento de uma sociedade. Além do mais, para

Agostinho, "... não há vida tão contrária à natureza, que lhe apague até os últimos vestígios" da *idéia* de justiça.

Por aí se vê que a proposta de Agostinho só é inteligível quando se abandona o argumento de que o conceito de justiça seja derivado da boa repartição dos bens exteriores no interior da vida social. Isso posto de lado, é preciso entender que a *idéia de justiça*, como apresenta o filósofo, depende de um critério que transcende as relações da vida social, bem como o próprio *pensamento* daquele que contempla essas relações e daí retira o conceito de justiça.

Abertamente Agostinho nos afirma que a presença interior da *Idéia imutável do justo* determina a boa repartição dos bens exteriores, e corresponde exatamente a exigência da justiça que, julgando retamente, dá a cada qual o que é seu. Eis o que diz nosso autor: a "verdadeira justiça interior", "... não julga pelo costume, mas pela *lei retíssima* de Deus (...). Segundo ela formam-se os costumes das nações..." ¹⁴⁹. A *lei retíssima de Deus* é a *lei eterna* de Deus de cuja racionalidade o homem participa - enquanto ser racional - pela lei natural. O homem conhece a lei eterna na intimidade de sua "*consciência*" por causa da iluminação. Não é exagero afirmar que no sistema de Agostinho há uma "iluminação moral". E é pela iluminação moral que o homem aprende o princípio que deve inspirar sua conduta humana.

Na moral agostiniana podem-se distinguir duas modalidades funcionais da justiça que não são contraditórias, mas perfeitamente articulados entre si, a tal ponto que não é

¹⁴⁹ AGOSTINHO, **Confissões**. Livro III, capítulo VII, p.89. Ed.: Nova Cultural São Paulo - SP. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. (Os grifos são nossos).

incompatível afirmá-los concomitantemente. Obviamente que a noção originária da experiência religiosa do nosso autor diz respeito a uma noção de justiça que é a suprema dedicação do homem a Deus e ao próximo por amor a Deus. Neste sentido Agostinho a designa como “verdadeira justiça”. Não obstante a essa afirmação, não seria incompatível afirmar também que a noção de justiça empregada independentemente da fé diz respeito a uma ordem diversa da primeira e, por conta disso, pode-se caracterizá-la simplesmente de “justiça racional” ou justiça proveniente da racionalidade do homem.

As interpretações que insistem em afirmar que o fundamento de toda justiça esteja na fé são oriundas da confusão entre a origem transcendente da lei moral e a ação sobrenatural do amor de Deus, de acordo com Giorgianni ¹⁵⁰. A confusão seria oriunda do seguinte raciocínio: todos os homens percebem pela iluminação moral, em sua consciência, a *justiça transcendente*; logo apenas na ordem da caridade, mediada pela fé, há justiça. Entretanto ao que tudo indica, a *justiça transcendente* funciona como um refletor que na ordem da razão humana instaura a luz necessária ao intelecto para seguir regras. Tendo em vista isso, no campo da moral devemos estabelecer a distinção entre a verdadeira justiça, cujo fundamento não é outro senão a graça divina, e a justiça que tem o fundamento na natureza racional do homem. ¹⁵¹

Com isso, segue-se que ao lado do conceito ético-teológico de justiça apresenta-se o conceito ético-racional de justiça, que é aquela justiça que na ordem terrena dá a cada

¹⁵⁰ GIORGIANNI, op. cit., p. 82-83.

¹⁵¹ GIORGIANNI, id.

qual o que lhe é devido. O conceito ético-racional de justiça revela o elemento essencial da virtude e a função regulativa que é a de elevar e de adequar a vida do homem à sua possibilidade racional e espiritual.

Do ponto de vista da interioridade, Agostinho dirá, com Cícero, que a justiça é "*habitus animi*". Não há dúvida que a justiça revela-se, pois, como a virtude regulativa segundo a qual a "*reta razão*" ordena a relação *ad alterum*. Isto é, a justiça, para Agostinho, tem como objeto: "*sua cuique tribuere*". E como "*habitus animi*", a justiça reconduz o homem à racionalidade que dá o valor ético para toda ação.

Do ponto de vista da exterioridade, justiça diz respeito a sua função de *tribuere*, mas o *tribuere* advém da relação predominante da justiça enquanto responde ao critério da *aequalitas*, isto é, enquanto critério de igualdade e de equilíbrio entre o débito e a exigência. A justiça pressupõe, pois, a relação exterior e intersubjetiva. Dar, pois, ao corpo o que lhe é devido, a alma o que lhe é devido segundo sua dignidade; dar à alma mais do que ao corpo e ao corpo dar em vista da alma.¹⁵² Esse método de hierarquia estabelecido por Agostinho, seguindo a ordem universal, ilumina o significado de equilíbrio e proporção tal qual existe na justiça. Nosso autor vê na ação exterior da justiça a atribuição daquilo que é devido, de modo que essa ação restabelece o equilíbrio entre a exigência e a obrigação, que um deve aquilo que o outro pode exigir como seu. A justiça proveniente da racionalidade do homem se restringe a conformidade com o mero dever, isto é, "dar a cada qual o que lhe é devido". No entanto, ali onde

¹⁵² GIORGIANNI, id.

sobrevém a caridade esta não restringe a justiça racional mas extrapola o mero dever, acrescentando generosidade, benevolência e amor na ação a ser praticada. Portanto, a caritas sublima a justiça sem, contudo, dissolvê-la. Pois sem a justiça inerente à natureza racional do homem não seria possível falar em “coetus multitudinis rationalis”, conforme a definição de povo elaborada por Agostinho.

CAPÍTULO III: JUSTIÇA: FUNDAMENTO DA LEI CIVIL E DA PAZ

No primeiro capítulo da dissertação ficou afirmado que Agostinho compreende a justiça como instrumento de purificação moral. Nesse sentido, a justiça ordena e harmoniza o aspecto volitivo do amor com a ordem da natureza criada. Por conseguinte, a justiça ordena em primeiro lugar o interior da alma racional e a partir disso é possível, como compreende Agostinho, determinar qual seja o ordenamento justo conforme a lei eterna. No segundo capítulo vimos que a lei eterna estabelece a ordem de todas as coisas criadas, tendo a lei natural como a lei que torna possível conhecer a normatividade da lei eterna. Posto que se trate agora da ordem da conduta humana, neste capítulo, resta-nos expor como é possível ordenar uma sociedade cujo desejo concupiscente impõe-se constantemente como ameaça a ordem. Bem antes, qual o instrumento necessário para reconduzir os homens à ordem?

3.1 O EXERCÍCIO DA VIRTUDE EM BUSCA PAZ

Nosso interesse aqui é em primeiro lugar expor a função da virtude no interior da cidade terrena; a partir disso, expor como Agostinho pensa na “paz” como um “bem” desejado naturalmente pelos homens e, em seguida, como toda ação humana visa alcançá-la lançando mão de um instrumento que possibilite esse fim.

Começamos inevitavelmente pelo livro XIX D'A *Cidade de Deus* no qual Agostinho trata do fim das duas "civitas", a saber a "caelestis" e a "terrena". Nosso autor caracteriza a expressão o bem final (*finis boni*) como aquele 'bem' que é apetecido por si mesmo e em vista dele os outros são apetecidos. E o fim do mal (*finis mali*) aquele que deve ser evitado por si mesmo e em vista dele outros males. Denomina bem aquele que é pleno (*plenum*), e mal aquele que plenamente nocivo.¹⁵³ Nosso autor admite que a busca do bem que torna o homem feliz, bem como a cidade que ele representa, foi a tarefa que os vários sistemas filosóficos diligentemente empenharam-se a fazer.

A questão fundamental de toda discussão não é outra senão saber qual o *soberano bem* do homem cuja consecução torna-o feliz. Sendo assim, Agostinho está preocupado em qualificar qual é a "natureza" desse "bem". Compreender isso significa estabelecer o critério a partir do qual é possível ordenar os demais bens. Não interrogar a respeito da natureza desse bem parece ter conduzido os filósofos a tratarem do modo de vida que cada homem deveria levar a fim de alcançá-lo. Este procedimento, evidentemente, lhes conduziu ao número de duzentos e oitenta e oito posições filosóficas possíveis a respeito do soberano bem do homem. Embora os filósofos tenham caído em diversos erros, diz-nos Agostinho, a "luz natural" não permitiu que eles se desviassem do caminho da verdade.

¹⁵³ Cícero e Varrão são as principais fontes no livro XIX da *Cidade de Deus*. Agostinho utiliza a noção de "*De finibus bonorum et malorum*", título de uma obra de Cícero, para pensar qual o bem último almejado pela cidade terrena e celeste. Mas em Agostinho o vocábulo '*finis*' deve ser compreendido não no sentido teleológico (*télos*), mas no sentido de 'termo', isto é, no sentido de que o bem e o mal de que se fala é o último além do qual não há outro.

Porquanto localizaram o fim dos bens e dos males, uns na alma, outros no corpo e outros em ambos.

Num primeiro momento, Agostinho apresenta as várias opiniões filosóficas acerca do bem cuja consecução torna o homem feliz. O autor destaca a opinião de Cícero e Varrão que defendem ser a virtude o soberano bem do homem. Varrão expõe que é teoricamente possível existirem duzentas e oitenta e oito posições filosóficas com opiniões acerca do bem cuja posse torna o homem feliz. Mas como a questão é saber qual é o fim do bem que torna o homem feliz, ele põe de lado todas as diferenças que multiplicam ao número de duzentas e oitenta e oito sistemas filosóficos. Considera apenas a posição filosófica que tem concepção própria a respeito do fim dos bens e dos males. Posto que, uma coisa é tratar dos fins dos bens e dos males; e outra bem diferente é tratar da *vida social*, da dúvida suscitada pelos neo-acadêmicos a respeito se deve buscar esse bem, tendo-o por verdadeiro, ou antes, só parecendo verdadeiro, embora, na realidade seja falso; dos vestuários e alimento dos *cínicos* e dos três gêneros de vida, o ocioso, o ativo e o misto.

Por conseguinte, as várias opiniões são reduzidas pouco a pouco porquanto não versam sobre a ciência do soberano bem, restando apenas doze posições filosóficas. Varrão não as nega porque elas têm por escopo a procura do soberano bem. As doze posições filosóficas nascem da triplicação dos quatros objetos: o prazer, a quietude, ambos e os princípios da natureza, que Varrão chama de *primigênios*. Cada um deles está subordinado, preferido ou associado à *virtude*. Por uma questão lógica, diz Agostinho, Varrão exclui três dos referidos

quatro objetos: o prazer, a quietude e o conjunto de ambos. Pois os princípios da natureza implicam prazer, quietude e o conjunto de ambos.

As doze posições filosóficas são reduzidas ao número de três. Julga Agostinho que a razão admite apenas uma verdadeira, quer, uma dessas três, quer outra que ele mesmo irá apresentar. Antes, cabe verificar qual o modo usado por Varrão na escolha do sistema verdadeiro entre os três sistemas que nascem dessa relação: apetecer os princípios da natureza pela virtude, virtude pelos princípios da natureza ou ambos, a virtude e os princípios da natureza, por si mesmos.

Destas três facções busca-se expor o verdadeiro sistema que trata de saber qual o bem do homem cuja consecução o faça feliz. Como, evidentemente, o soberano bem buscado pela filosofia é o soberano bem do homem, cabe então aquilatar o conceito de Homem. O homem é, acredita Varrão, composto de corpo e alma; conseqüentemente: o soberano bem beatificante do homem consiste no conjunto de bens da alma e do corpo. Por conseguinte, os princípios da natureza devem ser apetecidos por si mesmos, e a virtude deve constituir o mais excelente de todos os bens da alma.

De acordo com Varrão a virtude tem o *status* privilegiado dentre os bens da alma e do corpo, uma vez que ela apetece todos os bens por si mesma e, ao mesmo tempo, a si mesma.¹⁵⁴ Portanto, o soberano bem mediante o qual todos os outros são apetecidos é a *virtude*. Ela usa dos bens e de si mesma com a finalidade de deleitar-se e gozá-los. E “faz bom

¹⁵⁴ AGOSTINHO, CD, p. 386.

uso de si mesma e dos demais bens que fazem feliz o homem”¹⁵⁵, de modo que “nenhum de todos os bens da alma ou do corpo a virtude antepõe a si mesma”.¹⁵⁶ Varrão julga, portanto, que a virtude deva vir em primeiro lugar, só depois os bens do corpo. Pois onde falta a virtude, ainda que os outros bens sejam abundantes não são para o bem daquele que os possuem.

Por causa disso, tais bens não merecem o nome de bens porque não podem ser úteis a quem os usa mal, pois só a virtude torna os bens da alma e do corpo úteis para vida. Para Varrão, bem como para Cícero, o homem é feliz,

“... quando goza da virtude e dos demais bens da alma e do corpo, sem os quais a virtude não pode subsistir. Se goza também de alguns ou de muitos não necessários para que a virtude subsista, é mais feliz; se os possui todos, sem faltar-lhe nenhum, nem da alma, nem do corpo, é felicíssima.”¹⁵⁷.

Seguindo os antigos acadêmicos, Varrão completa dizendo que a vida não é o mesmo que a virtude, porque nem toda vida é virtuosa, mas apenas a vida do sábio. O sábio é feliz porque é virtuoso. E mais, a vida feliz do sábio deve ser compreendida no seio da vida social. Por conseguinte, a vida social é, sobretudo, o bem do homem porque nela o homem “ama por si mesmo os bens dos amigos e deseja [aos outros] o que para si mesmo deseja”¹⁵⁸.

A reflexão de Agostinho, no interior do livro XIX d’*A cidade de Deus*, a respeito das duzentos e oitenta e oito seitas filosóficas possíveis não visa outra coisa senão mostrar que as diversidades de opiniões dos filósofos atestam

¹⁵⁵ AGOSTINHO, CD, P. 386.

¹⁵⁶ AGOSTINHO, CD, P. 386.

¹⁵⁷ AGOSTINHO, CD, p. 150.

¹⁵⁸ AGOSTINHO, CD, p. 150.

a mísera da condição mortal na qual está sujeita a sociedade humana. Tanto é que ao iniciar o segundo movimento argumentativo a fim de apresentar qual seja o bem final e mal final, Agostinho muda de “perspectiva”.

Ele argumenta que a virtude em si mesma não é o bem do homem. Como entende nosso autor, o bem do homem é a “*vida eterna*”, e o soberano mal é a “*morte eterna*”. Ao ter a vida eterna no horizonte de sua reflexão, Agostinho marca nitidamente a distância entre ele a filosofia antiga. Como se sabe, a filosofia antiga buscava o soberano bem do homem no limite da natureza. Isto é, o bem do homem encontra-se ou nos bens do corpo ou da alma, ou em ambos, de modo que a virtude encontra-se em função do corpo ou da alma, constituindo-se, assim, o bem da vida terrena. Evidentemente que Agostinho não nega que viver virtuosamente é melhor do que viver inflamado pelas paixões. A virtude permanece como critério para medir o verdadeiro valor dos homens, mas ela não deve ser buscada como se fosse o último bem além do qual não existe outro. Como compreendemos, esse é o ponto da crítica de Agostinho. Para nosso autor, é preciso dar um passo a mais, é preciso ser virtuoso para alcançar a “*vida eterna*” (*aeternam vitam*), de maneira que se deve usar a virtude em função dela.

Com efeito, para gozar da *vida eterna* o homem deve *bem viver*. Mas, como entende Agostinho, “o próprio bem viver”¹⁵⁹ não se obtém com as próprias forças, pois a razão humana encontra-se debilitada. Devido à debilidade do homem nesta vida, Agostinho afirma que a virtude neste mundo tem a função de combater tanto os males externos quanto os internos. Combate

¹⁵⁹ AGOSTINHO, CD, p. 151.

que terá fim quando os vícios não mais farão oposição às virtudes. Mas enquanto vive na *cidade terrena*, o homem deve *usar* da virtude para combater os vícios que corrompem a concórdia entre os homens.

Contrapondo-se à opinião dos filósofos, Agostinho busca contemplar a unidade própria da cidade de Deus, contemplação possível pela introspecção. A partir desse movimento de introspecção determina-se qual o soberano bem do homem. Assim, se no primeiro movimento argumentativo, Agostinho revela que Varrão, Cícero, os estóicos e os acadêmicos julgavam que o soberano bem do homem é a virtude, então num segundo movimento argumentativo, nosso autor declara que a *vida eterna* (*vita aeterna*) é o bem do homem e o mal é a morte eterna.

Disto segue-se um terceiro movimento argumentativo no qual Agostinho revela-nos qual seja a função das virtudes nesta vida. A compreensão da função da virtude surge-lhe a partir da visão - empreendida pela introspecção - da cidade perfeitamente ordenada. Por conta disso, segue-se a afirmação de que a função das virtudes é fazer constante guerra contra os vícios interiores e contra os males que afligem a *vida social*.

Assim sendo, em todos os homens, a despeito da *civitas* que pertencem, as virtudes que julgam possuir fazem contínua guerra contra os vícios. Isto é, por conseguinte, prova inconfundível de que a paz é algo desejável por todos os homens. Não obstante, o discurso que explicita a função das virtudes no seio da sociedade humana revelando a tendência natural do homem à paz é suficiente para estabelecê-la entre os homens no interior da *civitas terrena*?

3.2 A NATUREZA SOCIAL DO HOMEM

Devemos ter em mente que devido à organização dos escritos de Agostinho afirma-se que ele não se preocupou de modo específico com a política. Cícero, como se sabe no *Da República*, busca as melhores leis e a melhor forma de governo para administrar a República. Mas a preocupação fundamental de Agostinho, quando trata de assunto do âmbito da política, não é perguntar qual a melhor forma de governo ou quais as melhores leis para reger a sociedade política ("*civitas*"). Antes, seu interesse é pela vida moral do homem singular e, por conseqüência, da saúde da sociedade política, pois para ele a "*civitas*" não passa de sociedade de homens que vivem unidos por um vínculo de concórdia. Tendo em vista o problema moral do homem e o seu destino, Agostinho sempre argumenta no sentido de defender que a grandeza de uma sociedade política (*civitas*, '*pátria terrena*',) está vinculada diretamente com a vida moral de cada homem.

Mas não se segue dessa constatação que nosso autor não foi um teórico político. Pelo contrário, em Agostinho há uma reflexão acerca do "bem" próprio da "*civitas terrena*". Reflexão que é, sem sombras de dúvidas, suscitada a partir do problema da justiça como fundamento da "*res publica*". Se a "*suma justiça*" foi "eleita" como a virtude que, por excelência, resolveria os problemas do *corpo-político*, tal como o próprio Cícero admite, ela, não obstante, suscita conflitos inevitáveis, pois é forçoso atribuir valor absoluto apenas à "*civitas Dei*". Em outras palavras, para Agostinho só a "cidade de Deus" existe absolutamente, dado que só nela

exista a “*vera iustitia*”. Entretanto, estaríamos autorizados em admitir não só a “*desvalorização*” da “*res publica*” romana, mas admitir, por conta disso, que ela nunca existiu?

O caráter problemático da justiça forçou Agostinho a pensar em outro bem desejável por todos os homens. Esse “bem”, como adiantei, não é outro senão a “paz”. Se o homem individualmente considerado deseja a paz, o mesmo também pode ser dito da cidade, de modo que podemos afirmar que a paz pode ser pensada como o fim da cidade terrena. É preciso lembrar, Agostinho considera a paz como verdadeira apenas em Deus, sem Ele trata-se de “*pax iniquorum*”. Sendo assim, porque a paz não suscita problemas como a justiça? Porque, como veremos, ela é compatível com a injustiça, ainda que se realize *plenamente* apenas com a justiça.

Não obstante, estaríamos certos em recorrer à noção de ‘paz’ como alternativa para dissolver as dificuldades oriundas da noção de ‘justiça’ como bem desejado pelos os homens de uma “*civitas*”? Neste sentido, qual é o valor da ‘paz’ na *civitas* terrena? O que a torna possível no interior da *civitas*, levando em consideração o desejo concupiscente da alma racional?

Não há dúvidas de que para Agostinho a paz é um bem, um valor universal, de modo que “‘não há ninguém que não queira a paz’”.¹⁶⁰ Como compreende o autor d’*A Cidade de Deus*, a condição e o fundamento da paz, seja natural, seja social, é a ordem. E ordem é “... a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde”¹⁶¹.

¹⁶⁰ AGOSTINHO, CD. Livro XIX cap. XII, p. 165.

¹⁶¹ AGOSTINHO, *id.*

Por conseguinte, o conceito de ordem deixa entrever que todo ser existente está ordenado tendo em vista a harmonia do universo. Da disposição ordenada de cada ser seja consigo mesmo, seja com outro distinto origina-se a paz ordenada. Este é precisamente o momento de voltar a este texto de Agostinho, mas agora tendo como foco a ordem social e a paz social:

“... a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a *lei eterna*. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados (...). A paz de todas de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem”¹⁶².

Nesta passagem, vemos três momentos distintos. O primeiro deixa evidente que Agostinho tem em vista uma “*ordem natural*” estabelecida pela lei eterna, como vimos. Para Agostinho essa ordem natural condiciona a paz dos corpos para o equilíbrio dos órgãos a fim de que haja exata satisfação dos apetites. Tanto é que a paz da alma é a harmonia entre o conhecimento e a ação.

O segundo momento deixa evidente uma ordem que podemos intitular-la de “*sobrenatural*”. Nesta ordem a idéia religiosa vem à tona quando Agostinho define a paz do homem mortal. O homem deve obediência a Deus na fé e sob o governo da *lei eterna*.¹⁶³

O terceiro momento, é o que nos interessa, diz respeito

¹⁶² AGOSTINHO, CD, liv XIX, cap. XIII, p. 169. (Os grifos são nossos).

¹⁶³ Arquillièrre sustenta a tese de que nos escritos de Agostinho há espaço tanto para a idéia de uma ordem natural quanto para uma ordem sobrenatural. Origina-se da ordem natural a idéia da justiça natural e da ordem sobrenatural a idéia da justiça de Deus ou *verdadeira justiça*.

à paz social. A paz social é descrita a partir de uma série hierárquica: primeiro entre a natural associação entre os homens, em seguida entre os que mandam e os que obedecem na casa, e por fim na cidade entre os governantes e os governados.

Em Agostinho a sociedade natural entre os homens é uma consequência da estrutura ontológica do homem. Como os homens são por natureza seres sociais, estando naturalmente abertos para relacionarem-se uns com outros de modo concreto e determinado, pode-se afirmar que essa natural sociedade seja uma consequência da *lei da natureza humana*. Por conseguinte, os homens são arrastados por essa lei a formar sociedade com todos os homens ¹⁶⁴. Facilmente compreende-se isso quando leva-se em conta que o princípio constitutivo natural do homem, isto é, a natural sociedade estabelecida entre eles exprime-se existencialmente em três grandes formas associativas: i) *domus*, a família; ii) *civitas* vel *urbs*, o corpo político e iii) a *orbis terrae*, que é o inteiro gênero humano, como afirma Cotta¹⁶⁵ em no seu texto introdutório a respeito da política na “Cidade de Deus” .

De fato, em Agostinho encontramos a seguinte hierarquia:

Depois da cidade ou da urbe vem a orbe da terra, terceiro grau da sociedade humana, que percorre os

¹⁶⁴ AGOSTINHO, CD, liv. 19 cap. 12, p. 197.

¹⁶⁵ COTTA, Sergio, Introduzione Política - S. Agostino e La Política , Introduzione Filosofia, Parte Terza: La Filosofia di Sant'Agostino Nella “Cita di Dio”, p. CXLI in: sant'Agostino - La Citta' Di Dio I (Libri I-X). Texto Latino dell'edizione Maurina Confrontato con Il Corpus Chistianorum. Introduzione: A. Trapê, R. Russell, S. Cotta. Traduzione: Domenico Gentili. Citta' Nuova Editrice.

seguintes estágios: casa, urbe e orbe ¹⁶⁶.

Para Cotta, Agostinho não só empreende uma leitura da estrutura ontológica do homem, como também ele empreende uma leitura do aspecto antropológico através do qual se torna possível a reconstrução do surgimento do corpo político.

Antes de continuar com nossa exposição da concepção da sociedade política em Agostinho, é interessante fazermos uma breve menção a uma concepção clássica da política, posto que em relação a ela nosso autor irá inaugurar uma diferença importante, qual seja, a justiça deixará de ser o fim da cidade política. O autor que nos ajudará perceber esta diferença será Aristóteles, em sua obra “A Política, Livro I”.¹⁶⁷ Neste livro ele expõe a origem e a finalidade da “*polis*”.

Aristóteles parte de uma consideração que lhe é peculiar: a natureza deu aos homens a *vida*; em função da vida eles têm o dever, bem como o fim principal, de encontrar meios para conservá-la. Naturalmente inclinados para *viverem juntos*, os homens estabeleceram entre si uma natural sociedade. Posto que querem viver juntos, eles não estão destinados a satisfazerem apenas suas necessidades fundamentais para conservação da vida, há que se considerar algo a mais. Para Aristóteles, “todas as sociedades... têm como meta alguma vantagem... [e] a principal [sociedade que] contém em si todas as outras [vantagens, propondo-se] à maior possível”, o autor a denomina de “*polis*”.

¹⁶⁶ “Depois da cidade ou da urbe vem o orbe da terra, terceiro grau da sociedade humana, que percorre os seguintes estágios: casa, urbe e orbe”. AGOSTINHO, *ibid.*, liv. XIX Cap. VII, p. 160.

¹⁶⁷ ARISTÓTELES, A POLÍTICA. Tradução: Roberto LEAL FERREIRA. 2º edição, ed.: Martins Fontes, São Paulo 1998, p.1-37.

Tendo em vista isso, Aristóteles argumenta que a *natural* associação dos homens tem como fim formar a “*sociedade política*”. Esta é o primeiro objeto a que se propôs a natureza. Eis sua afirmação lapidar: “o todo existe necessariamente antes da partes”. Ora, as partes as quais o autor da *Política* se refere são: i) a família; ii) a aldeia e iii) a cidade.

A primeira sociedade natural é a família. Pequena comunidade que se forma da dupla reunião do homem e da mulher (unidade familiar), do senhor e do escravo (lar como um todo). Vale ressaltar aqui que Aristóteles toma o escravo como parte integrante que compõe a família porque ele compreende que a escravidão seja uma condição natural (como veremos em Agostinho, a escravidão não é uma condição natural, mas resultado do pecado). Para afirmar o caráter natural da escravidão, Aristóteles parte da seguinte premissa: o homem que não pertence a si mesmo é escravo por natureza. Com esta afirmação Aristóteles não quer dizer outra coisa senão que o homem dotado de “*sabedoria prática*” (modo de vida, por excelência, no âmbito político) deve dominar aqueles que não a possuem. A analogia que melhor exprime essa idéia é visível na relação entre alma e corpo. Para o autor, a alma, por natureza, exerce domínio sobre o corpo. A primeira, diz o autor, comanda e o segundo obedece, de modo que o corpo serve naturalmente a alma.

Dessa analogia o autor retira a idéia de que a autoridade do senhor sobre o escravo segue a hierarquia de comando, tal como existe entre alma e o corpo. O escravo como instrumento e propriedade do senhor é usado para atingir os

seus objetivos racionais. Dado que o senhor é dotado de sabedoria prática, segue-se que “todos os que não têm nada melhor para oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros é condenado pela natureza à escravidão”. Para Aristóteles, “não é apenas necessário, mas também vantajoso que haja mando por um lado e obediência por outro”.

Posto assim, na família, em particular, e na casa, em geral, há uma hierarquia natural em que o pai da família exerce sua autoridade porque é dotado de sabedoria prática. Vale lembrar que Aristóteles argumentará em favor de uma hierarquia das virtudes entre os membros da família. Ou seja, a virtude presente no homem não é encontrada no mesmo grau na mulher, no filho e no escravo.

Dessa primeira sociedade natural segue-se a formação da aldeia, lugar de satisfação das necessidades para manutenção da vida. Das várias aldeias surge a cidade. Esta é a comunidade perfeitamente suficiente não só porque foi organizada para conservar a existência dos homens na vida, mas porque também ela ocupa-se com o *bem viver*.

Diz-nos o autor que a natureza de cada coisa é precisamente seu fim. Ora, Aristóteles compreende que sociedade doméstica (a família e a aldeia) não tem um fim em si mesma, seu desenvolvimento tende naturalmente para a formação da “sociedade política”, pois a casa e a aldeia são associações incompletas que só encontram plenitude na “*polis*”. A “*polis*” é o bem e a plena realização da natureza, ela existe necessariamente antes das partes, por isso é preciso ter em vista que Aristóteles argumenta do ponto de vista da finalidade da natureza. Nesse sentido, o argumento do autor

visa demonstrar que a finalidade da natureza humana tende a formar a sociedade política, de tal modo que Aristóteles não deixará de afirmar que o homem é um "*animal político*".

É natural, pois, que o homem encontre sua plena realização na *polis*. Esta é o espaço em que o *cidadão* - o homem dotado de sabedoria prática, delibera acerca do que seja o justo, o útil e o nocivo para sociedade. A ele é dado o direito de voto nas Assembléias e o direito de participar no exercício do poder público em sua pátria.

Disso segue-se que a justiça política será encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, isto é, entre os homens que são livres e iguais na "*pólis*". De modo que, para Aristóteles, a mulher, as crianças e o escravo estão subjugados não à justiça política, mas a um tipo de justiça doméstica conforme a natureza. Segundo Aristóteles, a justiça do senhor e a do pai de família não é a mesma que a justiça dos cidadãos.

Ora, Aristóteles argumenta que:

- i) Não pode haver justiça em relação às coisas que nos pertencem. Com isto Aristóteles quer dizer que o filho e o escravo, até atingir certa idade e tornar-se independente, são uma parte do senhor da casa. Além do mais, na ordem natural, isto é, no convívio familiar o que se observa é uma hierarquia que aponta para uma natural diferença: o homem está acima da mulher, o mais velho está acima do mais jovem e o senhor manda no escravo.
- ii) A justiça política existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei. Ou seja,

no âmbito da “*polis*” não há distinção de natureza, muito menos hierarquia natural.

Ora, se a ordem política é o espaço de absoluta igualdade, é preciso então estabelecer a justiça legal como critério de distinção entre os homens livres iguais. De modo que Aristóteles passa a denominar de justiça legal aquela que existe para estabelecer a distinção entre o justo e o injusto.

Seguindo Aristóteles, é preciso dizer que os homens não são iguais por natureza. Pelo contrário, com a instituição da “ordem política” todos os homens livres são “considerados” iguais, pois na ordem política a hierarquia natural desaparece, tal como existe na ordem doméstica.

No livro V da *Ética à Nicômaco*, Aristóteles trata da justiça. Ele parte da análise da linguagem comum, dos usos e costumes praticados no interior da vida social para retirar daí à noção de justiça.

Aristóteles dedica-se, portanto, a

“... descrever comportamentos (...) maneiras habituais de agir, o caráter do homem prudente, do homem temperante, do bom amigo, ou do homem justo, as virtudes e os vícios que lhes correspondem”, como “... a virtude da justiça e de seu contrário, a injustiça”¹⁶⁸.

Aristóteles caracteriza o homem justo como aquele que não toma mais do que sua parte dos bens exteriores compartilhados em um grupo social. São suas essas palavras:

“... justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e

¹⁶⁸ VILLEY, Michael. *Filosofia do Direito: Definições e fins do direito: Os meios do direito*. Prefácio: François Terré; tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Revisão técnica: Ari Sólon. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 56.

menos ao seu próximo (e inversamente no relativo ao que não convém), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas pessoas”¹⁶⁹.

Por conseguinte, a justiça legal refere-se àquela parte da justiça geral que constitui no interior da *polis* a boa repartição dos bens exteriores. Por conseguinte, essa *justiça* será uma virtude puramente política. E visa, sobretudo, que se realize numa comunidade social a justa divisão dos bens e dos encargos.

Em Agostinho, a origem da *civitas* (que é o corpo político) é a família (*domus*). Para ele, a ‘casa’ é também composta pelo homem, mulher, filhos e os escravos. Mas ao contrário de Aristóteles, em nosso autor a sociedade doméstica não tem como fim a sociedade política, ainda que esta esteja fundada naquela, pois, como veremos, o domínio do homem ao homem não é prescrição da natureza mas resultado do pecado.

No terno ‘*domus*’, Agostinho encontrará a expressão autêntica da paz, uma vez que o comando e obediência existentes no interior da casa caracterizam a *ordenada concórdia*, tendo como consequência a paz no interior da casa (esta compreendida também como uma pequena república).

Agostinho diz-nos que “... cada homem é tão constitutivo de cidade ou reino, por mais dilatado e extenso que seja, como a letra o é do discurso”¹⁷⁰. Por conseguinte, não seria exagero dizer que a cidade é uma extensão da família, de modo que a hierarquia presente no interior da casa

¹⁶⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 89.

¹⁷⁰ AGOSTINHO, CD, liv IV cap. III, p. 204.

e a conseqüente paz de que dela resulta deve ser também estendida à cidade. Com isso Agostinho introduz uma diferença fundamental com a concepção clássica da política, qual seja, a justiça deixa de ser o fim da cidade.

Nosso autor compreende que naquela hierarquia quem está no comando tem autoridade para governar e controlar as ações de outros pelo uso da coerção. Como quer Agostinho, na casa a coerção será exercida naturalmente, posto que a família e os servos estejam naturalmente submissos ao "*paterfamilia*". Agostinho compreende que a administração da paz doméstica está conforme a ordem natural, porque há nessa relação uma ordem de comando a partir da qual se torna possível estabelecer a paz.

Em nosso autor isto é claro:

"Se em casa alguém turba a paz doméstica por desobediência, é para sua própria utilidade corrigido com a palavra, com pancadas ou com qualquer outro gênero de castigo justo e lícito admitido pela sociedade humana, para reuni-lo à paz de que se afastara" ¹⁷¹.

Ora, o uso da força tem a finalidade, segundo Agostinho, de corrigir o castigado e servir de exemplo aos outros.

Agostinho parte dessa relação do chefe de família com sua família e com seus escravos para pensar na autoridade política. De fato, assim como no interior da casa o uso da

¹⁷¹ AGOSTINHO, CD liv. XIX cap. XVI, p. 175. Texto em latim: "Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci adversatur, corripitur seu verbo seu verbere seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito, quantum societas humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur... "ut aut ipse qui plectitur corrigatur experimento, aut alii terreantur exemplo." Texto disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Acesso em 05 de maio de 2008.

coerção visa corrigir as ações dos membros da família, de modo semelhante nosso autor admitirá o uso da coerção no âmbito político. Trata-se de uma consequência lógica, segundo o autor:

“a casa deve ser o princípio e o fundamento da cidade. Todo princípio relaciona-se com seu fim e toda parte com seu todo. É, por isso, claro e lógico deva a paz doméstica redundar em proveito da paz cívica, quer dizer, deva a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem relacionar-se com a ordenada concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem.” ¹⁷².

No espaço público, na sociedade política (“*civitas*”) o uso da coerção, não obstante, não é natural, mas necessário, porque no âmbito da política, afirma-nos nosso autor, “o domínio do homem sobre o homem” não é de maneira alguma de ordem natural. Em Agostinho trata-se de uma prescrição de ordem natural que o homem domine o irracional, porque Deus “... quis que o *homem racional, feito à sua imagem e semelhança, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem ao irracional.*” ¹⁷³.

A não naturalidade desse domínio é assinalada pelo

¹⁷² AGOSTINHO, *ibid.*, p. 175. Texto em latim: Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur, satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium. Texto disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Acesso em 05 de maio de 2008.

¹⁷³ AGOSTINHO, CD, liv XIX cap. XV, p. 173. Texto em latim: Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: *Dominetur*, inquit, *piscium maris et volatilium caeli et omnium repentium, quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.* Texto disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Acesso em 05 de maio de 2008. (Os grifos são meus).

vocábulo latino “servo”. Segundo Paul Weithman ¹⁷⁴, a sujeição do servo ao seu senhor é a chave para entender a função da autoridade política em Agostinho. Pois bem, Agostinho parte da idéia da tradição patrística segundo a qual se afirma que aquele que está na condição de servo deve obedecer ao seu senhor, tornando essa afirmação extensiva à autoridade política. A partir disso Agostinho argumenta que os homens devem obedecer à autoridade política. Mas por quê?

Devemos ter em mente que para nosso autor as leis da natureza humana não só impelem o homem a formar sociedade com todos os homens, mas também impelem a conseguir a paz em tudo quanto desejam, em tudo quanto esteja ao seu alcance. A partir dessa constatação de Agostinho, ele raciocina, “os maus combatem pela paz dos seus e, se possível, querem submeter todos, para todos servirem um só”. Por conseguinte, os homens são sociais por natureza, mas também são os mais conflituosos por perversão porque combatem pela paz. É precisamente por causa desse conflito que Agostinho vê no exercício da autoridade política um freio necessário para o pecado.

Podemos dizer “figurativamente” que a autoridade política exerce a função da razão no domínio das paixões. Dito de outro modo, a “sociedade natural dos homens” é o âmbito das diversas vontades conflitantes entre si ¹⁷⁵. Por causa disso, é necessário formar a sociedade política e nela exercer a

¹⁷⁴ WEITHAMAN, Paul. Augustine’s political philosophy in: The Cambridge Companion to AUGUSTINE. Edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann - Cambridge - university press, 2002.

¹⁷⁵ Respeitada as devidas diferenças, vale lembrar aqui as descrições de Hobbes do estado de natureza como um estado em que cada homem está na eminência de fazer guerra com cada homem. Entretanto, Hobbes não considera esse conflito como indicativo de que haja um bem comum. Em Agostinho há um bem comum, de modo que os homens não se colocam de acordo por causa do pecado.

autoridade política para dirigir as ações dos homens. A submissão ¹⁷⁶ de um homem a outro visa, no interior da vida social, coibir o egoísmo dos homens, bem como seu o desejo concupiscente. Assim, para Agostinho a escravidão penal está regida e ordenada pela lei, que manda conservar a ordem e proíbe perturbá-la. Posto que toda vontade concupiscente seja contra essa lei de ordem universal, segue-se que na ordem social o domínio do homem ao homem é justo castigo. Devendo haver, portanto, uma lei própria desse domínio que ordene as ações dos homens.

Se a autoridade política é o resultado da pecaminosidade humana não se segue disso que os homens tenham perdido o desejo pela paz. Pelo contrário, Agostinho afirmará que a natureza humana busca o repouso sem transtorno e sem perturbação. Isto caracteriza a impossibilidade de o homem não amar a paz, seja qual for. A este respeito comenta Cotta que da associação entre os homens origina-se a paz, malgrado e apesar de todo o conflito existencial no interior da sociedade humana. Como a sociedade tem um fundamento ontológico, a paz também está fundamentada neste dado ontológico. Pois sem paz não é possível que a vida social seja constituída. Daí ser a paz um modo de ser constitutivo da sociedade, posto que ela seja fundamental para a conservação da vida enquanto tal. Logo, a naturalidade da paz e, por conseguinte, da sociedade humana pode até ser pervertida na sua manifestação, mas não

¹⁷⁶ Como comenta Carlely, essa submissão, aos olhos de Agostinho, não é uma submissão natural, em verdade, nosso autor julga que se trata de um desejo de domínio oriundo de uma alma viciosa que não tolera, por esta causa, a igualdade. Conf.CARLELY, op. Cit., p. 126. Essa igualdade, Agostinho expressa nos seguintes termos: o homem racional deve dominar unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem ao irracional.

pode ser eliminada. Por isso Agostinho afirma isto: a sociedade ímpia “odeia a justa paz de Deus”, mas “ama sua própria paz” ¹⁷⁷.

Em resposta a nossa questão inicial a respeito do valor da paz, devemos responder que esse valor é dado ontologicamente. Isto é, todos os seres buscam a paz. O que nos resta saber é: a noção de paz dissolve as dificuldades oriundas da noção de justiça?

Sabemos que Agostinho compreende que da ordem origina-se a paz. E ordem é a disposição em que os seres iguais e desiguais ocupam seu lugar de acordo com sua natureza. Ora, nossa leitura revelou que a idéia de justiça deriva justamente dessa disposição harmônica em que os seres e as coisas encontram-se. Nesse sentido afirmamos que o fundamento da paz é a justiça, que é, em Agostinho, o conceito fundamental e a condição para o estabelecimento da paz.

Arquillièr alertamos para o fato de que certos interpretes pretendem que o conceito de justiça na teoria agostiniana aparece em função do conceito de paz. Entretanto, tudo indica justamente o contrário: se a paz resulta da ordem natural estabelecida por Deus, não seria errado afirmar que agir com justiça não é outra coisa senão respeitar a “ordem natural” que segue os ditames da vontade divina. Sendo assim, se há uma ordem natural há uma justiça própria dessa ordem. Donde resulta uma paz fundada sobre o respeito dessa ordem. Pautar-se pela ordem natural estabelecida por Deus, e agir de acordo com ela, é agir pautado na justiça.

¹⁷⁷ CD. Livro XIX cap. XII, p. 168.

3.3 A LEI CIVIL: ORDENADORA DA SOCIEDADE POLÍTICA

Como vimos, em Agostinho, a ação dos homens na cidade terrena visa à paz, tanto é que o exercício das virtudes faz-se necessário para esse fim. Agostinho também compreende que a instituição da autoridade política visa coibir a manifestação do desejo concupiscente da alma racional, tendo em vista estabelecer a paz. Mas como garantir a paz, posto que o vício, por definição, seja contrário as virtudes? Ao que tudo indica, é preciso recorrer a um instrumento que possibilite isso. É preciso ir além do âmbito do discurso. É preciso passar do plano conceitual para o plano legal e nele especificar sua função.

No segundo capítulo dessa dissertação, vimos que a *Lei eterna* não é imediatamente cognoscível ao homem, mas reflete-se no seu interior na forma de lei natural. Agora devemos afirmar que a razão humana ao interpretar a lei natural concebe a *lei civil*. Sendo assim, a lei civil tem sua origem na lei natural. Sabemos que a lei natural reflete à ordem da Lei eterna. Por conseguinte, a lei civil deve refletir no interior da sociedade dos homens a ordem de acordo a lei natural. Essa característica ordenadora da lei civil estabelece as condições necessárias para a paz, que é naturalmente desejada por todos os homens. Compreendemos que a sociedade civil bem ordenada pela lei civil participa da ordem universal ordenada pela lei eterna. Nossa exposição segue os seguintes passos: i) o plano legal difere do plano moral; ii) legalidade envolve moralidade.

3.3.1 O plano legal difere do plano moral

Do que foi dito anteriormente busca-se compreender a função da lei civil no interior da *civitas política*. Compreendemos que, para Agostinho, a lei civil é um instrumento coercitivo necessário e útil para produzir certo efeito, qual, a “*paz social*”. Mas ela produz este efeito porque a “*paz*”, como já dissemos, é uma aspiração natural de todos os seres, em especial da alma racional humana. De modo que podemos afirmar que a lei civil tem força coercitiva tão-somente em virtude de sua conformidade com essa aspiração natural da alma racional.

Para Agostinho, a lei civil corrige o aspecto externo da ação humana, visando sempre o cumprimento daquilo que é naturalmente desejado pelos homens; no entanto, ela não pune o desejo concupiscente da vontade. Esse parece ser justamente o ponto que Agostinho se afasta de Cícero, sem negá-lo. Trata-se, pois, de corrigi-lo conceitualmente.

Cícero compreende que a justiça é o fundamento da lei e esta organiza a sociedade política. Da definição ciceroniana de povo depreende-se que *povo* é a associação de homens que aceitam as mesmas leis, o mesmo direito e que estão naturalmente interessados no bem comum. Pois a noção de povo está relacionada estritamente com a noção de “*res pública*”. Isto é, a noção de povo exige o reconhecimento de leis comuns, que é a aceitação de um corpo jurídico tido por todos como próprio.

Como quer Cícero, a legislação obriga seus membros porque ordena seus interesses comuns. Assim quando fala de concórdia, Cícero tem em vista o reconhecimento ou aceitação

de leis comuns (*coetus iuris consensu*). Feito que constitui um povo, por conseguinte, uma república. "*Coetus iuris consensu*" faz alusão à ordem jurídica vigente e a legislação consagrada em uma sociedade entre os homens.

Magnavacca, em seu artigo intitulado "*Critica de S. Agustin a la nocion ciceroniana de Republica*" ¹⁷⁸, alerta-nos para o fato de que os juristas antigos usavam o vocábulo "*ius*" no âmbito do *direito positivo*. Mas diversamente dos juristas, os filósofos empregavam o vocábulo "*iustitia*" no âmbito da moral relacionando-o sempre ao *direito natural*. Tendo em vista isso, podemos afirmar que Cícero recorre à filosofia com o propósito de estabelecer não só o fundamento moral para as leis romanas, como também para vincular a lei ao direito natural. A pretensão de Cícero não é outra senão dar ao ordenamento jurídico um fundamento superior, qual seja, a justiça.

Se estivermos certos em dizer que Cícero trabalha com noção de justiça identificando-a com a lei natural e com aquele direito que está acima de toda legislação histórica particular, segue-se daí a seguinte afirmação: só as leis fundadas no "*direito natural*" serão legítimas. Sendo assim, não é por acaso que em Cícero o "*ius naturae*" prevalece, sempre, sobre "*ius civile*" ou "*ius gentium*". Posto isso, para Cícero, quando um legislador elabora uma lei injusta, ele não tem dúvidas de que tal legislador comete uma injustiça (*iniura*) contra o povo. Conseqüentemente, a "*res publica*" deixa de existir, restando apenas formas de governo. Na

¹⁷⁸ Patristica et Mediavalia - Centro de Estudios de Filosofia Medieval. Dirección: Maria Mercedes Bergadá; Secretário de Redacción: Carlos Francisco Bertelloni.

concepção de Cícero, o direito natural funda a “ordem jurídica”, dando-lhe uma validade universal. E ordem jurídica cuida de manter a sociedade natural estabelecida entre os homens, isto é, a ordem jurídica visa conservar a existência da *res publica*. Não seria exagero afirmar que para Cícero um ato dito injusto seria aquele praticado contra a *res publica*.

As considerações de Agostinho a respeito da lei civil surgem, no interior do livro I do “*De libero arbitrio*” ¹⁷⁹ (388; 394/395), em um contexto em que o autor trata do problema moral. Mas ao contrario de Cícero, Agostinho estabelece uma distinção entre a esfera moral e a esfera jurídica com o intuito de compreender o que seja agir mal. Como podemos compreender, a questão que move o debate pode ser formulada como se segue: o que é proceder mal? Em outras palavras, Agostinho busca saber qual é o critério a partir do qual julgamos que uma ação é má.

Com o intuito de responder essa questão, Evódio - interlocutor de Agostinho no diálogo - apresenta três pretensos critérios para determinar quando uma ação pode ser considerada como má. Seguindo seu raciocínio, uma ação é tida como má:

- i) Porque a lei proíbe;
- ii) Porque sua pratica é condenável pelos homens.
- iii) Porque não se pratica uma ação a qual não se quer que lhe façam;

Agostinho julga que esses critérios não são válidos.

¹⁷⁹ Segundo Nair de Assis Oliveira, a redação do *De libero arbitrio* iniciou-se em 388, mas por diversos eventos ocorridos na vida de Agostinho, ele só pode retomar e terminar esta obra entre 394 e 395. A este respeito consultar a introdução à *O livre-arbítrio* na edição de 1995 da editora Paulus.

Por quê? Porque o mal moral não é considerado com tal em virtude de uma proibição legal; pelo contrário, é proibido pela lei por ser mal. Porque nem tudo o que é condenado pelos homens é mal, ainda que tal ação seja contrária a lei.

De acordo com Agostinho, os critérios apresentados são de natureza exterior. O primeiro é um critério claramente legal. O segundo é um critério de ordem jurídica. Em ambos os critérios, uma ação é tida como má à medida que não se conforma com a lei e a ordem jurídica – aceitar a lei e a ordem jurídica como critério para determinar quando uma ação é má seria uma posição tipicamente ciceroniana.

O terceiro critério depende do querer da vontade. Portanto, trata-se de um critério moral. Este critério é expresso por Evódio na máxima de que *não se pratica uma ação a qual não se quer que lhe façam*. Mas esse critério, juntamente com os outros, visa tão-somente à segurança da vida em sociedade e não serve para julgar o que seja uma má ação.

A máxima de Evódio expressa esta idéia: ninguém quer ser vítima do adultério ou do homicídio porque se todos, em uma sociedade, praticam e desejam, concomitantemente, ser vítimas ou do adultério ou do homicídio tal sociedade seria aniquilada. Conseqüentemente, a máxima de Evódio tem em vista a segurança da vida em sociedade. Mas justamente por isso ela não serve de critério porque ela visa tão-somente a ação externa em vista do bem da sociedade entre os homens como critério a partir do qual se determina o que seja uma ação má. Ainda que essa consideração seja importante ela não resolve o problema.

Tomando como exemplo o adultério, Agostinho argumenta,

contra aquele critério apresentado por Evódio, que se uma vontade for afetada pelo desejo de entregar sua própria esposa a outro e aceitar voluntariamente que ela seja violentada, desejando ele, por sua vez, obter a mesma permissão em relação à esposa do outro, a máxima que condena tal ação não tem o efeito esperado porque está justamente conforme a ação que se deseja e pode suportar. Em outros termos, segundo Agostinho, a máxima da razão tem um efeito contrário ao que Evódio esperava porque ela depende do concurso do querer da vontade que pode ser dominada pela paixão. Para Agostinho, homem pode desejar voluntariamente fazer o mal, bem como ser vítima dele pelo simples fato da vontade sentir prazer nisso.

Como julga Agostinho, o juízo moral não se funda na exterioridade, pois ao procurar o critério num ato exterior Evódio caiu em impasse. Tal como compreende o autor do *De libero arbitrio*, a má ação está na “paixão” (*libido*). O que significa isso senão dizer que o proceder mal está na “intenção” de fazê-lo ainda que tal ação não se traduza em ato. Pelo vocábulo paixão (*libido, cupiditas*), Agostinho denomina o amor desordenado por bens que podem ser subtraídos contra a vontade de quem deseja.

Tendo em vista o amor desordenado, Agostinho define a lei civil como aquela lei segundo a qual ordena os bens que os homens desejam e podem ter por algum tempo considerando-os como os objetos das paixões. A finalidade da lei é, nestes termos, a de estabelecer a ordem, salvaguardando a paz na sociedade civil.

Agostinho compreende que a lei civil tem a função de regular os atos externamente. Assim, um ato imoral como o

homicídio ou o adultério não é qualificado como tal porque a lei civil proíbe, mas porque tem sua origem na *paixão* (*libido*).

Não obstante isso, o movimento da paixão não pode ser conforme a ordem? Pode! É preciso deixar claro que Agostinho vê no termo 'amor' duas tendências que nele está radicada: *caritas* e *cupiditas*. A *caritas* expressa a relação de Deus com o homem. *Caritas* é, pois, ação de Deus no homem, por isso mesmo, ela age no homem a fim de que ele ame bem o que deve amar. Esse aspecto do amor, Agostinho compreende-o como primeira condição para que a alma racional ame bem o que deve amar. Neste aspecto, a *caritas* é critério para bem agir, de modo que se relaciona com o foro íntimo do homem antes que a ação se traduza em ato. Mas devemos dizer que a *caritas* à medida que age no interior da alma racional torna-se objeto do nosso amor, por conta disso, a *caritas* deve ser amada com ordem.

A *cupiditas*, por sua vez, expressa a relação do homem com Deus e com aquilo que deve amar, por isso, exige-se que a alma racional ame com ordem. Neste aspecto, a *cupiditas* é o princípio de movimento existente no homem que visa buscar o que lhe falta e satisfazer seus desejos. Por conseguinte, ela pode ser caracterizada como princípio "*intencional* da ação". Ainda que a *cupiditas* seja o princípio de movimento ascendente no homem que pode retirá-lo do mundo sensível, mutável, para refugió-lo na *caritas*, no amor ao eterno e permanente, mesmo assim, esse amor não tem *força* para chegar às realidades superiores¹⁸⁰. Compreendemos que a *cupiditas impulsional* pode

¹⁸⁰ Tendo como base filosófica e natural o amor ao bem, ao belo e ao

ser conforme a ordem, mas devemos observar o duplo sentido desse conceito:

1º no sentido “positivo”: quando a ordem é salvaguardada;

2º no sentido “negativo”: quando a ordem é violada.

A possibilidade de tomar o termo *cupiditas* no aspecto positivo é garantida pela observação da ordem. Isso significa dizer que a noção de ordem é critério que decide em que sentido deve ser tomado o termo *cupiditas*.

Em todo caso, para Agostinho, tal como ele afirma claramente, na carta 138, escrita por volta do ano 412 d.C., o verdadeiro mal do homem não é exterior, mas aquele *intimum ac summ: a peccatum... mala voluntas velut hostis interior* ¹⁸¹. Esta afirmação aparece num contexto no qual nosso autor trata, sobretudo, dos problemas que os vícios causam à concórdia da República ¹⁸².

Se para Cícero a ação do homem, no interior da cidade, é considerada justa ou injusta em relação à *lei civil* de uma

verdadeiro, Agostinho compreende que a *cupiditas* como o primeiro impulso da alma racional para ascender das realidades do mundo sensível e daí a Deus. Entretanto, não será mais *cupiditas* impulsadora e sim a *caritas* a realizar esse último movimento da alma racional.

¹⁸¹ Agostinho trata de falar na carta número 138 (412), capítulo 2, 11 e nº 14 e antes aqui no “*De libero arbitrio*”.

¹⁸² Devemos entender que em Agostinho não há incompatibilidade entre a revelação divina e razão. Como entende o autor, a voz de Deus fala, pela revelação, contra o mal público. De maneira semelhante a razão fala aos homens contra o mal público. E fala contra a imoralidade destruidora da concórdia tão cara a *civitas*. Assim, se os mandamentos divinos dirigem-se à disposição do coração (isto é, à vontade da alma racional) e exorta não retribuir mal por mal, mas a cultivar a benevolente paciência para com aquele que amam desordenadamente seus bens, então por outro, a lei civil deve castigar os renitentes conforme o interesse do “*principe civitatis*”. Agostinho está certo de que se a *república terrena* mantém os preceitos divinos o castigo será aplicado com benevolência. O castigo, executado com benevolência, submete os vencidos a uma quieta sociedade de piedade e de justiça. Por conseguinte, ele admite o uso da força coercitiva porque ela é útil à sociedade entre os homens.

sociedade em particular, de modo que uma ação é injusta porque a lei proíbe, para Agostinho, mais do que no plano jurídico de uma sociedade particular, toda ação será tida como justa ou injusta não em relação a uma lei civil particular, mas contra a *lei eterna* que rege universalmente todas as coisas. Assim posto, afirma-se que em Cícero a lei civil expressa *plenamente* a lei natural. Neste sentido, a lei faz e expressa a justiça, de modo que a civitas terrena realiza a justiça. Em Agostinho, pelo contrário, a lei civil expressa *parcialmente* a lei natural, pois revela certa ordem; mas não expressa a lei eterna ¹⁸³. Neste sentido, a justiça deixa de ser o fim da cidade terrena.

3.3.2 legalidade envolve moralidade

Com base no livro I do livro *De libero arbitrio*, Cotta, em sua obra intitulada *La Città Politica di Sant'Agostino* (1960), também compreende que Evódio apresenta uma nítida distinção entre o âmbito moral e legal que é plenamente aceita por Agostinho. De acordo com o comentador, Agostinho prepara - de certa forma - o caminho para aquilo que Kant - na modernidade- irá fazer entre a distinção do juízo legal e moral. Entretanto, essa observação de Cotta deve ser vista com certa cautela. Ainda que haja essa distinção entre âmbito moral e legal em Agostinho, devemos observar que ao aceitar tal distinção, nosso autor visa determinar que o juízo moral

¹⁸³ Compreendemos que em Agostinho a lei civil é mediada pela lei natural e esta expressa a lei eterna. Seguindo a hierarquia entre as leis o raciocínio em relação à ordem entre elas segue-se dessa maneira: i) lei eterna - ii) lei natural - iii) lei civil.

não seja fundado a partir da lei civil. Do modo como Cotta realça essa distinção acaba por desvalorizar o âmbito legal e todo aparato jurídico. Isto é, ao afirmar que a lei civil não serve de critério para o juízo moral, como de fato não serve, Cotta se vê obrigado em afirmar exageradamente que a função da lei seja “apenas” a de garantir a segurança entre os homens. Como se a própria lei civil fosse independente de algum critério que a regulasse, dando-lhe o devido valor. Essa posição de Cotta sugere que em Agostinho apenas o juízo moral tem valor porque isso lhe é dado pelo amor ao bem supremo. Ao passo que o juízo legal é destituído de valor porque não tende ao bem supremo, ao bem absoluto. Todavia, Agostinho não distingue as coisas dessa maneira.

É certo que em Agostinho juízo legal não funda o juízo moral, mas não se segue disso que a própria lei civil seja destituída de valor moral. Pelo contrário, nosso autor compreende que o fundamento de toda lei civil e, portanto, de todo aparelho jurídico, bem como do juízo moral, é a *lei eterna*.

A lei civil, por isso mesmo, encontra seu valor, bem como sua utilidade na sociedade humana por causa da lei eterna. Devemos afirmar, por conseguinte, que Agostinho sempre parte da lei eterna que ordena universalmente todas as coisas. Portanto, o critério de julgamento de Agostinho tem sua origem na,

Verdadeira justiça interior, que não julga pelo costume, mas pela lei retíssima de Deus Onipotente. Segundo ela formam-se os costumes das nações e dos tempos, consoante as nações e os tempos, permanecendo ela sempre a mesma em toda parte, sem se distinguir na essência ou nas

modalidades, em qualquer lugar.¹⁸⁴

Trata-se de não só distinguir a esfera moral da legal, como também especificar a função do plano jurídico em relação ao plano moral. Como quer Agostinho, a passagem do "*De libero Arbitrio*" ensina-nos que a função da lei civil é regular as ações dos homens com a finalidade de estabelecer e resguardar a ordem no interior da sociedade política, de modo que a paz seja estabelecida.

Como compreende Agostinho, a normatividade da lei civil tem efeito especificamente para os homens que amam os bens temporais, posto que a amor desordenado deseje gozar plena e seguramente deles. Com esta finalidade os homens esforçam-se de "qualquer modo para afastar todos os obstáculos" unicamente para satisfazer essa paixão.¹⁸⁵ Portanto, é para a vontade viciosa que está imposta a lei civil.¹⁸⁶

Ora, a lei civil não só deve coibir as paixões dos que vivem sob o jugo delas, porquanto se encontram desordenados, como também ela deve ordenar a vida social de tal modo que a sociedade possa ser constituída e mantida a fim de não ser aniquilada, pois a vida social só poderia vir a ser aniquilada em função das paixões. Entretanto, não é prerrogativa da lei civil corrigir o homem do ponto de vista moral.

¹⁸⁴ Agostinho, Confissões, Livro III, capítulo VII, p. 63. Coleção Os Pensadores. Trad. De J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 1ª Ed.: fevereiro de 1973. Editora: Victor Civita.

¹⁸⁵ AGOSTINHO. O Livre Arbitrio. Liv. I, 4, 10. p. 35.

¹⁸⁶ AGOSTINHO, *ibid.*, Liv. I, 15, 31. p. 64.

Essa é a distinção fundamental que Agostinho trata de apresentar a Evódio no interior do livro I, capítulo 15 e 16 do *"De libero Arbitrio"*.

Aos olhos de Agostinho, a lei civil pune a má ação sem sanar o mal na sua origem; não obstante isso, ele vê com bons olhos a lei civil. Primeiro porque ela faz-se necessária para regular e assegurar a ordem na "sociedade", tendo em vista *déficit moral*. Ora, se os vícios não fizessem constante guerra contra as virtudes, não haveria necessidade da lei civil para regular o convívio entre os homens. Mas por causa do desejo concupiscente, a lei civil é necessária para ordenar as relações entre os homens, posto que ela coíbe as manifestações destrutivas do egoísmo humano. Nesse sentido, a lei civil não só deve conduzir a alma racional humana a apelar para as regras da razão, evitando que se oponha desejo concupiscente contra desejo concupiscente, como também esta lei deve fazer cumprir a aspiração natural da alma racional pela paz. É justamente nesta função da lei civil que vemos seu valor moral e sua utilidade para a natural sociedade entre os homens. Evidentemente que se trata aqui da paz que é relativa à estrutura horizontal a qual ela está inscrita, isto é, ao horizonte da *"civitas terrena"*. E como tal, ela é condição natural da vida em sociedade.

Em segundo lugar porque a lei civil cumpre esta exigência de Agostinho: a lei que não é justa não pode ser denominada lei¹⁸⁷. Com efeito, Agostinho admite que a lei temporal seja justa à medida que ela não só evita um mal maior, como também é prerrogativa dela regular as ações dos

¹⁸⁷ Agostinho, *De libero arbitrio*, livro I capítulo 5, p. 36.

homens que podem mudar. Agostinho, para demonstrar que lei civil muda sem deixar de ser justa, apresenta-nos duas sociedades, uma tem costumes moderados e dignos, outra tem costumes depravados. Na primeira, o povo pode promulgar uma lei que lhes confere o poder de escolher magistrados para administrar os negócios públicos. Na segunda, porque o povo está dissoluto e pervertido foi negado esse direito. São duas leis em conflito, mas qual das duas leis é injusta? Para Agostinho a lei civil não deixa de ser justa porque a um povo de costumes pacíficos concede o direito de eleger os seus próprios magistrados, ao passo que a um povo dissoluto e pervertido a lei civil retira esse direito. Pelo contrário, em ambos as sociedades a lei civil será sempre justa porque a justiça das diversidades temporais procede da lei eterna, que é imutável.

Assim diz-se que lei civil é justa e pode mudar sem injustiça, porquanto ela mesma está incluída na categoria das coisas mutáveis. Como dirá Agostinho: “na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna”.¹⁸⁸ Podemos dizer que, sem sombra de dúvida, a justiça das diversidades temporais procede da *Lei eterna* uma vez que ela é imutável, permanecendo como critério regulativo. Aqui o critério não é buscado no limite da natureza, mas no princípio regulativo que a transcende.

Se de um lado, a lei temporal segundo seus ditames subjuga a má vontade com a finalidade de regular aquela categoria de homens que amam os bens temporais, do outro, segue-se necessariamente que a boa vontade está submissa à Lei

¹⁸⁸ AGOSTINHO, *ibid.*, Liv. I, 6, 15. p. 41.

eterna. Agostinho afirma-nos que o homem amante de sua boa vontade é subserviente à ordem, não por temor, mas por adquirir tão grande bem que sua alma é elevada à tranqüilidade, a calma e constância ¹⁸⁹, fruto da ordem estabelecida pela lei eterna.

Entretanto, se, conforme Agostinho, “os que se submetem à lei temporal não podem (...) se isentar da lei eterna, da qual deriva, (...) tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça”, então obedecer a Lei eterna equivaleria estar isento dos ditames da lei temporal? Em caso afirmativo, isso significa dizer que não há necessidade da lei temporal para “... àqueles cuja boa vontade se submete à lei eterna” ¹⁹⁰?

Devemos dizer que Agostinho não torna a lei civil inválida ou destituída de valor moral ao compará-la com o ideal regulativo da lei eterna. Pelo contrário, a lei civil porque participa desse ideal regulativo à medida que ela ordena, tanto é válida para àqueles cuja boa vontade se submete à lei eterna quanto ela tem força coercitiva e, por isso mesmo, é válida também para aqueles cujo amor desordenado ama os bens que podem ser extorquido contra própria vontade. Aliás, a lei civil é necessária por causa do amor desordenado. Basta tão-somente lembrarmos a definição de Agostinho que caracteriza a lei temporal como aquela lei que existe para punir os homens que persistem em amar aqueles bens nos quais a aquisição e a conservação não dependem de sua vontade. Ela faz isso procurando ordená-los. Por isso, compreendemos que o caráter da lei civil é duplo:

¹⁸⁹ AGOSTINHO, *ibid.*, Liv. I, 13, 28. p. 61.

¹⁹⁰ AGOSTINHO. O Livre Arbítrio. Liv. I, 15, 31. p. 64.

1- por um lado, a lei civil é uma força coercitiva externa, mas não corrige as más ações (esse seria o aspecto limitado da lei civil);

2- por outro, a lei civil visa ordenar as ações externas conformando-se com a exigência da lei eterna, a saber, a exigência de manter a ordem (neste aspecto, a lei civil é um instrumento que faz cumprir aquilo que deve ser).

Assim, se a *lei eterna* comanda e ordena o mundo criado cabe a *lei civil* coibir a ação devastadora da vontade humana contra a ordem desejada, de modo que a lei civil estabelece uma ordem social tendo como modelo a ordem universal e ontológica dada pela lei eterna. Em outras palavras, a ordem social é, em certa medida, *vestígio* da ordem universal. E na medida em que é vestígio da ordem universal ela expressa a justiça de acordo com sua natureza.

CONCLUSÃO

No terceiro capítulo partimos da afirmação de que as virtudes, no interior da cidade terrena, têm a função de fazer guerra contra os vícios. Compreendeu-se que isso é um indicativo de que a paz é um bem desejável por todos os homens, pois não há ninguém que não a queira. Agostinho afirma que os homens são arrastados pela lei da natureza humana para formar sociedade com todos os homens, de modo que para ele existe uma co-extensividade entre família e cidade, dado que a casa é o princípio e o fundamento da cidade. Ora, se todos os homens desejam a paz, segue-se que o fim de toda sociedade terrena é a paz. Afirmação que nos revelou que há, em Agostinho, uma diferença importante em relação à concepção clássica da política. Se na tradição o fim da sociedade política era a justiça, em Agostinho será paz, posto que ela seja compatível com a cidade terrena, uma vez que, como vimos, a justiça foi tomada pelo autor d'*A Cidade de Deus* como um conceito problemático, posto que só haja verdadeira justiça na cidade de Deus.

Essa novidade forçou Agostinho a pensar na função da lei civil, de modo que ela também sofre modificações. Se a justiça deixou de ser o fim da cidade, a lei que faz e expressa a justiça, como Cícero entendia, passou a ter, como compreende Agostinho, um caráter coercitivo-punitivo sem perder sua função de ordenadora.

A partir dessas transformações empreendidas por Agostinho, afirmamos que a lei civil ordena os objetos das paixões, por um lado, e pune o amor desordenado sem sanar o problema do *déficit moral*, por outro. Compreendeu-se que o uso da força coercitiva com essa finalidade marca uma distinção clara do “pensamento político de Agostinho”, qual, o espaço público deixar de ser o lugar do apelo ao argumento, ao discurso e da figura do bom orador e passa a ser o lugar do uso da força coercitiva. Agostinho compreende que a lei é o instrumento coercitivo necessário porque embora os homens sejam seres sociais por natureza, são, a despeito disso, os mais conflituosos por perversão. Desta constatação, segue-se a necessidade de instituir a autoridade política, bem como leis que tenham a finalidade de dirigir as ações dos homens.

A partir disso Agostinho estabeleceu, também, outra novidade no pensamento político, qual, uma distinção entre o plano moral e legal. Seguindo os comentários de Cotta, com certo cuidado, afirmou-se que há uma diferença entre a ordem legal e moral, assim como aparecerá em Kant; distinção que o pensamento político do mundo antigo desconheceu. Essa distinção de planos, tal como Agostinho estabeleceu no Livro I do *De libero arbitrio*, implica dizer que a ordem legal, a despeito dessa distinção, está subordinada a ordem moral, posto que a lei civil ordene as ações externas conformando-as com a exigência da *lei natural*, de modo que a lei civil exige que se observe a ordem, neste sentido ela envolve moralidade.

Essas transformações e novidades foram possíveis porque Agostinho compreende que a *lei natural* está subordinada a *lei eterna*. A noção de lei eterna – introduzida por Agostinho,

conduziu-nos à idéia de que a lei civil não é a realização da justiça. Pelo contrário, a justiça é a realização da ordem segundo a *lei eterna*.

Com efeito, no segundo capítulo desta dissertação procurou-se afirmar que para o autor d'*A Cidade de Deus* a ordem é a disposição harmoniosa dos seres iguais e desiguais no lugar que lhes convém consoante a sua natureza. Essa a ordem universal fundamenta-se na lei eterna que proíbe perturbar a ordem desejada por Deus. Com isso buscou-se demonstrar que a lei eterna é anterior a toda criação e nela a ordem universal tem o seu fundamento.

A contemplação da ordem universal só foi possível porque, como vimos, no primeiro capítulo da dissertação, a reflexão a respeito da "*justiça distributiva natural*" perdeu importância diante da justiça própria da "*civitas Dei*", tornado-se apenas aparente. O Agostinho concebe a justiça, a partir do diálogo travado com Cícero, não mais como a virtude própria da relação entre os homens de uma mesma sociedade política, tampouco como a virtude, por excelência, do ordenamento jurídico-político. Ela caracteriza-se como *ordem do amor*. Neste sentido, afirmou-se que a noção de justiça, em Agostinho, é compreendida como instrumento de purificação moral. Compreensão que lhe foi possível porque a ordem universal e justiça que dela "*deriva*" é o critério para determinar uma ordem própria à "*sociedade política*" segundo a lei eterna.

Assim, no percurso do primeiro e do segundo capítulos considerou-se dois planos, a saber: o plano do *amor ordenado* no qual a justiça tem a função específica de instrumento de

purificação moral, que é o plano vertical, no qual a justiça é a expressão da reta relação do homem com Deus, que é o seu soberano bem. Nesse sentido, afirmamos que a justiça diz respeito à interioridade. No segundo capítulo, por conta dessa verticalização empreendida por Agostinho, considerou-se o plano da *ordem universal* estabelecida pela *lei eterna* cuja declaração lapidar é esta: *é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas*. E Isso indica que para Agostinho tanto a “ordem universal” quanto a “ordem da interioridade da alma racional humana” têm como seu fundamento único a *lei eterna*.

A lei eterna diz respeito ao governo Divino bem antes de toda criação. Assim posto, seja numa ou noutra ordem, a idéia de justiça pode ser compreendida como ordenamento racional de toda criatura. Sendo mais claro, a noção de “justiça” está intrinsecamente ligada à noção de “ordem” em que todos os seres criados têm uma finalidade específica. Isso conduziu-nos para seguinte afirmação: não há em Agostinho duas noções de justiça. Há, pelo contrário, uma única justiça com funções distintas. A primeira função deve ser compreendida como instrumento de purificação moral e a segunda como ordenamento racional da natureza criada. Assim, a justiça estabelece a ordem, desta origina-se a paz. E paz não é outra coisa senão a tranquilidade da ordem.

REFERÊNCIA

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Título do original De Civitate Dei, parte II. Tradução de Oscar Paes Leme; introdução Padre Riolando Azzi, S.D.B. São Paulo: Editora das Américas, Edmarei, 1964.

_____**O Livre Arbítrio**. São Paulo: Ed. 2ª. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco, 1995.

_____**O Espírito e a Letra in: Graça I**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998 (Patrística).

_____**Confissões**. São Paulo: Nova Cultural. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. (Os grifos são nossos).

_____**Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae)**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____**Trindade**, São Paulo: Paulus, 1994.

_____**Epístola 138**. Obras de Sant Agustín - en edicion bilingue, tomo XI Carta (2º), (Complemento del tomo VIII)- Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, MVMLIII.

_____**Vraie Religion** capítulo XXXIX, 72. Disponível em: <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/vraiereligion/index.htm>> Acesso em: 16 set. 2005.

AUGUSTINUS MAGISTER. Congrès International Augustinien Paris, 21-24 Septembre 1954. Études Augustiniennes.

ARISTÓTELES, **A POLÍTICA**. Tradução: Roberto LEAL FERREIRA. 2º São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HANNAH, Arendt **O Conceito de Amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Tradução: Alberto Pereira Dinis. Instituto PIAGET, 1929.

HOBBS, **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado e Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, coleção Os pensadores, Ed.4º, 1988,

CARLYLE, A.j.; M.A., The Second Century to the Ninth in: **A History of Medieval Political Theory in the West**, v.I. William Blackwood & Sons LTD. Edinburgh and London, MCML.

CICÉRON, M.T. **De la République et Des Lois**. Traduction nouvelle avec notices et notes par Charles Appuhn - professeur honoraire au Lycée Henri IV. Paris, éditions Garnier Frères.

_____**Da República**. São Paulo: Atena.

_____**Das Leis.** Tradução, introdução e notas por Otávio T. de Brito. São Paulo: Cultrix.

_____**Dos Deveres.** São Paulo: Martins Fontes, 218p.

GILSON, Étienne. **Introduction a L'étude de Saint Augustin.** Paris - Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de La Sorbonne (V^a) 1987.

GIORGIANI, Virgilio. **Il Conceito Del Diritto e Dello Stato in S. Agostino.** CEDAM - casa Editrice Dott. Antonio Milani, PADOVA, 1951.

LIMONGI, Maria Isabel. **Sociedade e Moralidade:** a ordem da concupiscência e a grandeza do homem em Pascal, 2005.

NOVAES, Moacyr. **Nota Sobre o Problema da Universalidade em Agostinho, do Ponto de Vista da Relação Entre Razão e Fé.** Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.7, n.º 2, p.31-54, jul./dez. 1997.

RAMOS, F. M. Tomás. **A Idéia de Estado na Doutrina Ético-política de Santo Agostinho** - Um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei". São Paulo, Edições Loyola, 1984.

COTTA, Sergio. **La Città Política di Sant'Agostino.** Edizioni di Comunità Milano, 1960.

_____**Introduzione Política - S. Agostino e La Política ,** **Introduzione Filosofia, Parte Terza: La Filosofia di Sant'Agostino Nella "Cita di Dio" in: sant'Agostino - La Città' Di Dio I (Libri I-X).** Texto Latino dell'edizione Maurina Confrontato con Il Corpus Chistianorum. Introduzione: A. Trapê, R. Russell, S. Cotta. Traduzione: Domenico Gentili. Città' Nuova Editrice.

VILLEY, MICHEL. **La formation de la Pensée Juridique Moderne:** cours d'histoire de la philosophie du droit, nouvelle. Paris: corrigée, 1975.

WECKMANN, LUIS. **El Pensamiento Político Medieval y los orígenes del derecho internacional.** Ed. 1^a (JUS) 1990; 2^a (FCE). Fondo de Cultura Económica, México.

RUSSELL, Robert. **Introduzione Filosofia, Parte Terza: La Filosofia di Sant'Agostino Nella "Cita di Dio", p. CXXXVIII in: sant'Agostino - La Città' Di Dio I (Libri I-X).** Texto Latino dell'edizione Maurina Confrontato con Il Corpus Chistianorum. Introduzione: A. Trapê, R. Russell, S. Cotta. Traduzione: Domenico Gentili. Città' Nuova Editrice.